EX LIBRIS L. BARONIS PAULI MATTHIES
SPERAVI: NON CONFUNDAR
G. OTTO.
MDCCCCI

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/deropfercharakte0000drth

Veröffentlichungen
des
biblisch-patristischen Seminars
zu
Innsbruck
4

Emil Dorsch

Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt

Eine dogmatisch-patristische Untersuchung
zur Abwehr

Innsbruck
Druck und Verlag von Felizian Rauch (Karl Pustet)
Regensburg, Rom und New York bei Friedrich Pustet
1909

Der Opfercharakter der Eucharistie

einst und jetzt

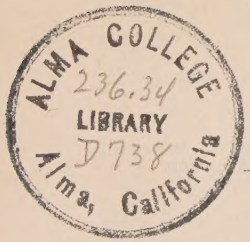
Eine dogmatisch-patristische Untersuchung

zur Abwehr

Von

Dr. theol. Emil Dorsch S. J.

Professor der Dogmatik



Printed in Austria

23318

Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch (Karl Pustet)

Regensburg, Rom und New York bei Friedrich Pustet

1909

Zur Veröffentlichung des Werkes: **„Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt"** von P. **Emil Dorsch** S. J. erteilen wir hiermit unserseits die erbetene Druckerlaubnis.

Wien, 15. Jänner 1909.

(L. S.) **Fr. Xav. Schwaerzler S. J.,**
Provinzial der österr.-ung. Ordensprovinz.

Nr. 624.

Imprimatur.

Fb. Ordinariat Brixen

23. Jänner 1909.

Dr. Friedle, Vic. gen.

Vorwort

Im Jahre 1906 hatte Dr. Franz Wieland, Subregens am Priesterseminar in Dillingen, eine Studie veröffentlicht über den Altar der altchristlichen Liturgie, die den Titel trägt *„Mensa und Confessio“*. Die Theorie, die er darin über die Entwicklung des christlichen Opferbegriffs vertrat, hat mir als Katholiken nicht gefallen; sie schien mir auch wissenschaftlich nicht haltbar. Meiner Überzeugung habe ich Ausdruck verliehen in einer längeren Abhandlung, die in der Zeitschrift für katholische Theologie Bd. XXXII (1908) S. 307—352 veröffentlicht wurde unter der Aufschrift: *„Altar und Opfer, Bemerkungen zur Studie Dr. Fr. Wielands über Mensa und Confessio“*.

Der Verfasser suchte sich zu rechtfertigen in einer zweiten Schrift; sie trägt den Titel: *„Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. in Innsbruck.“* Man sieht es dieser letzteren Schrift an und sie macht auch selbst gar kein Hehl daraus, daß sie in fieberhafter Eile hingeworfen ist; Wieland glaubt es „seiner Stellung schuldig zu sein, keine Woche, ja keinen Tag zu säumen, seinen Standpunkt baldmöglichst öffentlich zu rechtfertigen“ (S. 2).

„Für die Wissenschaft bietet diese Schrift kaum ein Interesse“ (Ad. Harnack in der *Theol. Literaturz.*

Jg. 33 [1908] n. 17 S. 487). — Für mich aber kommt noch ein besonderer Grund hinzu, der es mir persönlich sehr verleidet, mich mit der „Antwort“ Wielands abzugeben. „Bisher war es meines Wissens Sitte —so meint mein Gegner selbst S. 2— in wissenschaftlichen Fehden dem Gegner wenigstens die persönliche Achtung und die Überzeugung von seinem ehrlichen Wahrheitssinn nicht vorzuenthalten, außer es wären Beweise fürs Gegenteil vorhanden.“ Den Beweis dafür, daß meine persönliche Überzeugung weniger von ehrlichem Wahrheitssinn getragen sei und keine Achtung verdiene, hat Herr Wieland nicht erbracht; trotzdem spricht er mir in leidenschaftlicher Erregung, die sich von Seite zu Seite durch die ganze Schrift hindurchzieht, jeden guten Willen ab und unterschiebt mir alle möglichen häßlichen Motive und Gesinnungen.

Selbst wenn der Verfasser glaubte, „in Notwehr“ handeln zu müssen, konnte er sich der Überzeugung hingeben, daß seiner Sache um so besser gedient sei, je besonnener und gemäßigter er vorangehen würde; denn der am meisten schimpft, hat nicht immer am meisten recht. Mir aber könnte man es schwerlich verargen, wenn ich mit einer „*wissenschaftlich* interesselosen“, *persönlich* mich anwidernden Schrift nicht weiter abgeben würde. Von dem, was ich in meinen kritischen Bemerkungen zur Sache äußerte, habe ich ohnehin nichts zurückzunehmen und von den vielfältigen Beleidigungen Wielands hätte ich in urteilsfähigen, nicht voreingenommenen Kreisen kaum etwas zu fürchten.

Nichtsdestoweniger glaube ich, die einmal angeregte Sache, die in sich vom höchsten Interesse ist, verdiene es, daß ich mich mit ihr nochmals und eingehender beschäftige und meinen Standpunkt in dieser Frage rechtfertige.

* * *

Mein Gegner hat in seiner Erwiderungsschrift einen förmlichen Kommentar zu meinen „*Bemerkungen*“ gefertigt.

Es liegt auf der Hand, daß ich diesen Weg nicht wieder gegen ihn einschlagen konnte; ein Kommentar zu einem Kommentar wäre eine Ungeheuerlichkeit, die schwerlich einen Leser finden würde. So erschien es mir tunlicher, die Hauptpunkte unserer Kontroverse wieder aufzugreifen, dieselben möglichst selbständig zu behandeln und dabei gelegentlich zu berücksichtigen, was mein Gegner nun zu seiner Verteidigung vorgebracht hat. Manche von seinen kleinlichen Ausfällen, vorab persönlicher Natur, bleiben so unberücksichtigt; es lohnt sich aber auch nicht der Mühe, auf dieselben einzugehen. Auch so waren einige Wiederholungen schwer zu vermeiden, die man mir um der eigentümlichen Veranlassung des Werkes willen nachsehen möge.

Desgleichen kann ich mich nicht dazu verstehen, in den Ton einzustimmen, den Herr Wieland in seiner Antwort anzuschlagen für gut fand; es wäre damit auch zu weiter nichts geholfen, als daß ein rein wissenschaftlicher Streit in ein unnützes Gezänke ausartete, mit dem Gott und die Welt übel bedient wären. Was sich in der Antwort findet, das ich als Beleidigung auffassen könnte und müßte, das will ich der schlechten Laune zu gute halten, in der der Autor sie verfaßt hat und es in christlicher Liebe vergessen. Sollte trotz aller angewandter Vorsicht mir ein Ausdruck oder eine Redewendung unterlaufen sein, die meinen Gegner persönlich verletzen könnte, so möge er überzeugt sein, daß sie nicht einer bösen Gesinnung gegen ihn entsprungen ist, sondern im höchsten Fall als das naturgemäße Echo der von ihm angeschlagenen Melodie betrachtet werden darf.

Auf die schwebende dogmatische und geschichtliche Frage war fast ausschließlich meine Aufmerksamkeit gerichtet: sie suchte ich ihrer Lösung zuzuführen, freilich nicht nach „Geschmack und Tendenz", sondern nach dem objektiven Tatbestand der Quellen und den echt historischen Grundsätzen, die zu ihrer richtigen Auffassung beitragen können. Ob es mir auf diese Weise gelungen ist, meinen Gegner zu überzeugen, daß es „mir um wissenschaftliche

Interessen zu tun ist“ und war? — Fast fürchte ich, er möchte zu sehr Parteimann sein.

In einem Anhang gebe ich den von meinem Gegner mit so viel Eifer geschmähten Artikel aus der Zeitschrift für katholische Theologie bei, damit ein jeder sich aus eigener Anschauung überzeugen könne, ob wirklich so viel Bosheit darinnen stecke, als er dort gefunden haben will. Zugleich werden sich die nun folgenden Erörterungen und jener Artikel gegenseitig ergänzen und so einen, wie ich meine, nicht unnützen Beitrag zur Beleuchtung einer so wichtigen Frage darstellen, wie es die um den Opferglauben der ersten Christen ist. —

Die Ausführungen, welche der *Katholik* in seiner letzten Nummer vom Februar des Jahres 1909 brachte, konnte ich nicht mehr berücksichtigen, da meine Arbeit bereits zuweit im Druck vorangeschritten war. In manchen Punkten begegnen wir uns: und wo Widerspruch herrscht, war derselbe gleichsam im vorhinein berücksichtigt und findet seine Lösung in dem, was ich aus mir schon niedergeschrieben hatte. —

So übergebe ich denn meine Arbeit der Öffentlichkeit. Möge sie als das aufgefaßt werden, als was sie gedacht und beabsichtigt war: als Waffengang im Dienste der Wahrheit.

Innsbruck, am hhl. Weihnachtsfest 1908.

Der Verfasser

Inhalt

Die Zahlen bedeuten die Seiten

Vorwort . . . . . V—VIII
Inhalt . . . . . IX—XV
Berichtigungen XVI

Einleitung . . . . . 3— 18

Eine beklagenswerte Tatsache 3 f; mein Standpunkt ihr gegenüber 4 f. — Mein Fall, ein literarisches Vergehen 5 f; Mitschuldige: *Struckmann, Andr. Schmid, Rauschen, Harnack* 7-11; mildernde Umstände 11 f; Motive der Tat 12-16. — Bedeutung der obschwebenden Frage 17 f

Erster Teil: Vom Altar der christlichen Urzeit . . . . . 19— 66

Erstes Kapitel: Vorbemerkungen . . . . . 19— 25

Θυσιαστήριον — ein materieller (wenigstens heidnischer oder jüdischer) Altar in den ältesten christlichen Dokumenten 19-21; die Bedeutung dieser Tatsache 21 f. — Ein wichtiger Grundsatz für unsere Diskussion 23 f. — Der gegnerische Beweis für das Fehlen des Altars in urchristlicher Zeit 24 f

Zweites Kapitel: Der hl. Ignatius von Antiochien 26— 36

Philad. 4, 26 f; vom Sprachgebrauch des Heiligen 27-29. — *Eph.* 5,2 29-31; *Magnes.* 7,2 31 f. — *Röm.* 2, 2 32-35. — Resultat 35 f

Drittes Kapitel: Der heilige Apostel Paulus . 37— 57
Paulinische Anklänge bei Ignatius 37 f.
§ 1. Hebr 13,10 . . . . . 38— 50
Meine d. i. die gewöhnliche Exegese der Stelle banal? 38-40; die gegnerische Interpretation unhaltbar 40-45. — Die Bedeutung des Wortes θυσιαστήριον an der Stelle und seine Beziehung zum Kreuze 45-47; seinen besten Grund widerlegt der Gegner selbst 47-49. — Zusammenfassung 49 f
§ 2. 1 Kor 10,21 . . . . . 50— 57
Das Urteil des Tridentinums über die Stelle 50. — Der Genuß der Opferspeise (V. 18-20) unmittelbare Teilnahme am Opfer 51 f — und darum der *„Tisch der Dämonen"*, folgerichtig auch der *„Tisch des Herrn"* ein Opferaltar 52-55. — Persönliche Angelegenheiten 55-57

Viertes Kapitel: Rückblick . . . . . 58— 66
Zusammenfassung des gewonnenen Resultats 58-60. *Klemens von Rom* und der Altar 60. — Lösung einer Schwierigkeit 61-65; noch ein Gegenargument 65 f

Zweiter Teil: Das christliche Opfer in den Anschauungen von einst und jetzt . . . . . 67—304

Erster Abschnitt: Vorbegriffe und Fragestand . . . . . 68—102

Erstes Kapitel: Der Begriff vom Opfer im allgemeinen . . . . . 68— 77
Der Begriff selbst 68 f; Übereinstimmung der Schule 69 f; eine Unterscheidung des Begriffes 70-74. — Begriffsverwirrung 75-77

Zweites Kapitel: Der gegnerische Begriff vom Opfer . . . . . 78— 92
Die gegnerische Darlegung des Opfercharakters der *Messe* 78-85; Annäherung derselben an die der Reformatoren 85-90. Der springende Punkt in der gegnerischen Theorie 90-92

Drittes Kapitel: Exkurs in eigener Sache . . 93— 99
Ein Vorwurf 93 f — der auf den zurückfällt, der ihn gemacht 95 f — und den nicht trifft, dem er gegolten 96-99

Viertes Kapitel: Rückblick und Fragestand . 100—102
Rückblick: Eruierung des gegnerischen *allgemeinen* Opferbegriffs 100 f. Fragestand 102

Zweiter Abschnitt: Die Messe als Oblationsopfer in der katholischen Lehre . . 103—182

Erstes Kapitel: Das Meßopfer und das Konzil von Trient . . . . . 105—155

§ 1. Vorerinnerungen . . . . . 105—110
Eine neue Auffassung der Opferdefinition des Konzils 105 f. — Von der Autorität des Konzils und ihrer Ausdehnung 106-109. — Eine falsche Voraussetzung 110 f

§ 2. Vom häretischen Gegensatz zur Opferlehre des Tridentinums . . 110—131
Luther 110 f; *Calvin* 112 f; *Zwingli* 113 f; *Chemnitz* 114 f: leugnen nicht bloß den *Sühne*charakter der Messe, finden überhaupt höchstens ein *geistiges, uneigentliches* Opfer in ihr 115-119; dies ist auch das Urteil der zeitgenössischen Theologen 118-124; es wird bestätigt durch die geschichtliche Entwicklung der häretischen Liturgien 125 f. Das war auch der Standpunkt des Konzils 127-131

§ 3. Die Konzilsdefinition und der Opferbegriff im allgemeinen . . . . . 132—146
Das Konzil kennt nicht den neuen, gegnerischen Opferbegriff 132; es redet von einem „verum sacrificium": was bedeutet dies 133-135; es spricht von einem „proprium sacrificium": was heißt dies 136 bis 138. Der Opferbegriff in der damaligen Denk- und Sprechweise 138-145 — speziell der Theologen und Väter des Konzils 144 f. Der gegnerische Begriff unvereinbar mit der Definition des Konzils 145 f

§ 4. Die Definition des Konzils und der Meßopferbegriff im besonderen . . 146—151

§ 5. Die Konzilsdefinition in der Auffassung der späteren Theologen . . 151—155
Die nachtridentinischen Theologen stimmen darin überein, daß das Konzil die Messe als *eigentliches* d. h. *Oblations*opfer erklärt habe 151-153. Mein Gegner im Widerspruch mit dem Konzil 153 f; aber deshalb noch nicht gleich Häretiker 154 f

Zweites Kapitel: Das Meßopfer und die päpstlichen Erlasse gegen den Modernismus . 156—175

I. Der neue Syllabus . . . . . 156—166
Der Sinn des 49. Satzes 156-159: der Gegner im Konflikt mit ihm? 159-161. Die Stellung des Priesters zum Opfer 161-165: der Konflikt besteht in der Tat 165 f

II. Die Enzyklika Pascendi . . . . . 167—175
Der Gegner im Konflikt mit ihr 167; der Konflikt ist ernster Natur 168 f; und bleibt trotz des gegnerischen Einspruchs bestehen 169-172. Derselbe bedeutet aber auch eine historische Ungeheuerlichkeit 172-174. — „Modernist"? 175

Drittes Kapitel: Rückblick . . . . . 176—182
Ein vom Gegner angestrengter Rechtfertigungsversuch 176—179 — will nicht gelingen 179-182

Dritter Abschnitt: Die Messe als Oblation vor dem Forum der Geschichtswissenschaft 183—304

Erstes Kapitel: Die Beweislast der gegnerischen Hypothese . . . . . 185—197
Eine feststehende historische Tatsache 185-187; sie findet in der traditionellen Opferauffassung ihre volle Erklärung 187-189; kann aber in der gegnerischen Annahme 189-192 — nur unter Zulassung eines Wunders erklärt werden 193-196; diese letztere bedarf deshalb eines positiven und durchschlagenden Arguments 196 f

Zweites Kapitel: Der angebliche Beweis für die gegnerische Hypothese im allgemeinen 198—206
Skizzierung des Beweises 198-200. Verschiedene Bedenken gegen denselben: er ist zum Teil rein negativ 200; zum andern Teil stützt er sich auf

dunkle, aus dem Kontext gerissene Ausdrücke 200 f; wird durch analoge Erscheinungen erschüttert 201 bis 203; ist ein Beweis, der von jeher nur auf ausgesprochene Gegner des Meßopfers Eindruck gemacht hat 203-206

Drittes Kapitel: Das gegnerische Argument aus der Schrift . . . . . 207—219

Im (rein negativen) Argumente geht die Schlußfolgerung weiter als die Prämisse 207 f; die Prämisse selbst wird nicht bewiesen 208 ff. — Die Einsetzungsberichte 208-212; die Briefe des hl. Paulus: *1 Kor* 10,18 ff; *Hebr* 13,10 212-214. — Das Argument des Gegners aus *Hebr* beweist etwas, was er selbst nicht zugibt 214-217; verändert unberechtigter Weise den Text 217-219

Viertes Kapitel: Das gegnerische Argument aus den apostolischen Vätern . . . . . 220—234

§ 1. Die Apostellehre . . . . . 220—225

Der Beweis des Gegners fußt auf einem falschen Grundsatz 220 f; die θυσία der Apostellehre ist im „landläufigen" Sinn zu verstehen 221-225

§ 2. Klemens von Rom . . . . . 226—232

Die Voraussetzung des gegnerischen Beweises vom Gegner selbst zurückgezogen 226. Klemens spricht von προσφοραὶ im neuen Bunde 227-229 — als solchen, die von eigens bestellten Liturgen — in der Eucharistie als δῶρα eines Amtes darzubringen sind 229-231. Προσφορά, προσφέρειν im Sprachgebrauch des Heiligen 231 f

§ 3. Nachtrag und Zusammenfassung . 232—234

Papias 232 f; Ignatius 233 f; Zusammenfassung 234

Fünftes Kapitel: Der gegnerische Beweis aus den Apologeten . . . . . 235—278

§ 1. Aristides und Athenagoras . . . 236—239

§ 2. Klemens von Alexandrien . . . . 239—251

Die Lehre des Alexandriners in sich 239-247; verglichen mit der des *Origenes* 247 f; Einfluß der *Arkandisziplin* auf die Sprechweise der Apologeten 248-251

§ 3. Der hl. Justin. . . . . 251—276

Minutius Felix kann als bedeutungslos übergangen werden 251

A. Zwei Redeweisen — Ein Sinn: Zwei Redeweisen finden sich bei Justin 252 f; sie können in der traditionellen Opferauffassung harmonisch zusammengestimmt werden 253-255. Eine falsche Insinuation wird zurückgewiesen 255-259

B. Das eucharistische Opfer als Mahl: ohne Grund vom Gegner behauptet 259 f — und nicht ohne Widerspruch mit der eigenen Theorie 261

C. Der hl. Justin, ein offenbarer Vertreter der herkömmlichen Opferauffassung: *Apol I* 13 262 f; die Eucharistie eine Verherrlichung Gottes „durch, mit Brot und Kelch" 263 f. — Die Eucharistie *in Brot und Kelch* das analoge Nachbild der alttestamentlichen *liturgischen* Opfer 265-267; ποιεῖν = opfern 267-271; die Gaben der Eucharistie *„ein Gott dargebrachtes Opfer"* 271. — *Dialog* c. 116 kein „authentischer" Kommentar zu anderen Stellen Justins 271-273

D. Eine Einwendung: Justin in der traditionellen Auffassung ein *„Lügner"?* 273 f — oder wenigstens *„unehrlich"?* 274-276

§ 4. Tertullian . . . . . 277—278

Sechstes Kapitel: Vom Gegensatz in der Meßopferauffassung vor und nach Irenäus . . 279—298

Kein Gegensatz zwischen *Irenäus* und den *vorirenäischen* Vätern 279-281; keiner zwischen *diesen* und den *späteren* Vätern (281-298): das im Sinne des Gegensatzes vorgeschützte Prinzip beweist zuviel 281-286; wird auf die gleiche Weise auch *nach* Irenäus gehalten, ohne den gegnerischen Konsequenzen Raum zu geben 286-298

Siebentes Kapitel: Rückblick . . . . . 299—304

Die gegnerische Hypothese involviert ein Wunder und erheischt so ein positives und unantastbares Argument 299 f; ein solches hat sie nicht für sich (300 ff): die Zeugnisse *können* alle *ohne Wunder* im *traditionellen* Sinne verstanden werden 300-304; *müssen* also auch so aufgefaßt werden 304

Dritter Teil: Zur Methode . . . . . 305—336

Auch die Methode eines Werkes fällt in den Be-

reich der Kritik 305-307. Bemerkungen allgemeiner Natur 308-310
Die Ähnlichkeit christlicher und jüdischer Kultäußerungen methodisch beleuchtet 310-314. Apg 6: „Tische" und Kirchen 314-318. „Zu eifrige Opposition" 318-321. Zur Exegese von Apg 2,42 321 bis 323. Synagogen als christliche Kultstätten 323 bis 328. Noch einmal *Athenagoras* 328. Urchristliche Einschätzung des liturgischen Versammlungsortes 328-331. Der Altar in der altchristlichen Liturgiefeier 331-335
Schluß 335 f

Anhang: Altar und Opfer . . . . . 337—389
Einleitung . . . . . 339—343
Methode . . . . . 343—349
Altar . . . . . 349—360
Opfer . . . . . 361—389
Verzeichnis der zitierten Bibelstellen 390
Personen- und Sachregister . . . . . 391—395

Berichtigungen

S. 71 Z. 9 v. u. statt proprie dictum setze [proprie dictum].

S. 157 Z. 19 v. o. statt *dem zweiten* l. *aus dem zweiten.*

S. 199 Z. 7 v. u. statt 1 Kor 38,34 l. 38,4; als Belegstelle ist ebenda zu zitieren: *MC. S. 27.*

S. 247 Z. 13 v. o.: Zur Opferauffassung des Alexandriners (Klemens) ist auch zu beachten, was derselbe *Strom.* I 19 von gewissen Häretikern zu sagen weiß: ‚Τοῖς ἐνδεέσι φρενῶν παρακελεύομαι λέγουσα', φησὶν ἡ σοφία, τοῖς ἀμφὶ τὰς αἱρέσεις δηλονότι, ‚ἄρτων κρυφίων ἡδέως ἄψασθε καὶ ὕδατος κλοπῆς γλυκεροῦ'' ἄρτον καὶ ὕδωρ οὐκ ἐπ' ἄλλων τινῶν, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τῶν ἄρτῳ καὶ ὕδατι κατὰ τὴν προσφορὰν μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας χρωμένων αἱρέσεων ἐμφανῶς ταττούσης τῆς γραφῆς· εἰσὶ γὰρ οἳ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν. Er redet also von Häretikern, welche gegen die Vorschrift der Kirche zum Opfer (προσφορὰν) der Eucharistie (ὕδωρ εὐχαριστοῦσι) reines Wasser neben dem Brote verwenden. — Vgl. hiezu *Probst* Die Lehre des Clemens von Alex. über die Eucharistie in der Tübinger Quartalschrift L (1868) S. 224 f.

S. 276 nach Z. 12 v. o. füge hinzu: Im übrigen beachte man, daß es auch den Juden geläufig war, mit dem Worte εὐχαριστία den Begriff eines materiellen und äußeren Opfers mit zu verbinden, wozu man die Angaben aus Philo und Aquila in Erwägung ziehen wolle, die sich in The Journal of theological Studies III (1902) S. 594 f finden unter der Analekte Εὐχαριστία — εὐχαριστεῖν.

S. 302 Z. 12 v. u. streiche: *dergleichen.*

S. 303 Z. 3 v. u. statt *a. a. O.* l. *Katholik* (1908) 6. H.

Der Opfercharakter

der

Eucharistie

einst und jetzt

* * *

Einleitung

Wenn man heutzutage das Unglück hat, in einer theologisch-wissenschaftlichen Schrift Lehrmeinungen zu begegnen, die einem vom religiös-konservativen Standpunkt aus nicht sicher oder gar gefährlich zu sein scheinen, wenn einen dann die Lust anwandelt, mit der Feder in der Hand seiner Überraschung Luft zu machen und jenen so fremd anmutenden Anschauungen entgegenzutreten, und er dieser Anwandlung freien Lauf läßt, dabei aber noch die Taktlosigkeit begeht, auf den Umstand hinzuweisen, daß es kirchliche Lehrentscheidungen gibt, die sich schwer mit jenen vermeintlichen Entdeckungen in Harmonie bringen lassen: so darf man sicher sein, eben Worte zu hören, wie wir sie lesen in der Schrift, mit der ich es im folgenden hauptsächlich zu tun habe: „Es handelt sich um Angriffe, welche *nicht mehr als im Interesse der Wissenschaft* erfolgt angesehen werden können“[1]). Es wird alles „persönlich“

[1]) *Die Schrift*: *Mensa und Confessio und P. E. Dorsch.* Eine Antwort von Dr. Fr. Wieland, Subregens in Dillingen. München 1908 (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, III. Reihe Nr. 4) S. 1. — Ich werde im folgenden diese Schrift als „Antwort“ zitieren; die Schrift dagegen von dem nämlichen Verfasser, die den Titel *„Mensa und Confessio“* trägt und deren Verteidigung in der „Antwort“ geführt wird, werde ich unter der Abkürzung *„MC“* anführen.

gestempelt und als Ausfluß von Leidenschaft und Böswilligkeit ausgelegt: „Es galt — so lesen wir wieder S. 2 in der erwähnten Schrift — den Gegner persönlich zu treffen“[1]).

Hat dann die Nörgelei des „unehrlichen“ Kritikers noch das Geschick oder vielmehr Mißgeschick, daß sich auf Grund derselben geistliche Behörden Sorgen machen, nähere Umschau halten oder sich anschicken, Vorsichtsmaßregeln zu treffen (vgl. *Antwort* S. 2), dann redet man wohl auch gleich von „Denunziation“: „Die Kritik, wenn sie diesen Namen verdient, beginnt und schließt mit einer Denunziation“ (S. 1).

Sich jetzt viel den Kopf zerbrechen zu wollen, was sich Wieland, mein verehrter Gegner, unter einer „Denunziation“ etwa vorstellen mag, halte ich für überflüssig; anstatt dessen will ich kurz meinen Standpunkt klar machen in dieser Vorfrage. Sobald jemand, und sei es wer immer, theologisch-wissenschaftliche Lehranschauungen öffentlich der Welt vorlegt, hat ein jeder andere, also auch ich, das Recht, dieselben zu lesen, zu besehen und zu prüfen. Kommt er dann zu anderen Resultaten, als sie die Vorlage hatte, so ist es wieder sein gutes Recht, auch diese der Öffentlichkeit darzubieten.

Selbst dazu hat ein jeder die naturrechtliche Befugnis, daß er das, was er in solchen Schriften liest, an der Norm kirchlicher Lehrentscheidungen wägt und mißt; und kommt er bei einer solchen Überprüfung zur Überzeugung, daß die dargebotenen Meinungen nicht mehr in Einklang mit der kirchlichen Lehre zu bringen sind, so ist es endlich wieder sein unanfechtbares natürliches Recht, auch dieses öffentlich zu erklären. Es wäre ein Schaden und eine Gefahr für Wissenschaft und Glaube, wenn diese Rechte infolge terroristischer Repressalien wie Vorwürfe auf Ketzerrichterei und Ketzerriecherei verkürzt oder in ihrer Betätigung eingeschränkt würden und verkümmerten.

[1]) Vgl. auch S. 52 ff.

Ein Unrecht aber ist es, seinen Gegner, nur weil er dies sein Recht ausgeübt hat, persönlich anzugreifen und zu beschimpfen oder auch seine Gesinnungen in Zweifel zu ziehen und herabzusetzen.

Doch wozu berühre ich dies? — Es ist ganz mein Fall.

Franz Wieland, Dr. der Theologie und Subregens am Seminar in Dillingen, hatte eine Schrift über den Altar der altchristlichen Liturgie veröffentlicht, der er den Titel gegeben „Mensa und Confessio". In derselben hatte er sich auch mit der Frage beschäftigt, wie sich die Christen der ersten Zeit das hl. Meßopfer zurechtgelegt. Bei dieser letzteren Untersuchung hat er nun theologischen Anschauungen das Wort geredet, die nicht ohne wesentliche Beziehungen sind zur katholischen Dogmatik. Dies alles war sein gutes Recht.

Jene Schrift fiel nun mir in die Hände, ich habe sie gelesen: das war mir sicherlich unverwehrt. Was darin an dogmatischen Anschauungen über das hl. Meßopfer auseinandergesetzt war, habe ich an der Hand von Theologie und Geschichte geprüft; ich kam zum Schlusse, daß sie sowohl vor dem Forum der Theologie als dem der Geschichte nicht bestehen können. Ich war gewiß nicht verpflichtet, alles in gutem Glauben an die Autorität des Verfassers hinzunehmen.

Meine Überzeugung habe ich schließlich durch den Druck kund gegeben: habe öffentlich erklärt, daß gewisse Fundamentalsentenzen Wielands sowohl über das Opfer im allgemeinen, als auch über das hl. Meßopfer im besondern weder mit den kirchlichen Lehrentscheidungen noch auch mit den strengen Forderungen der historischen Wissenschaft in Einklang gebracht werden könnten. Und sieh da, das war ein literarisches Vergehen von mir. Wieland, mein verehrter Gegner, sieht darin eine „Denunziation", eine unberechtigte Verdächtigung seiner Gesinnung, eine Verunglimpfung seiner wissenschaftlichen Ehre: „Die Kritik — die ich an seiner Schrift *MC* geübt — beginnt und schließt mit einer Denunziation: sie

verdächtigt mich der Häresie und des Modernismus[1]), bezichtigt mich tendenziöser Geschichtsbaumeisterei, wendet einen ganzen Abschnitt auf, um mich einer unehrlichen oder unfähigen Methode zu überführen und damit auch wissenschaftlich zu diskreditieren; am Schluss wird Harnacks Rezension zitiert, um mich als einen ‚vom Geiste Harnacks' zu verdächtigen . ." (S. 1).

Ich bin nun im vorhinein der Ansicht, daß nicht jede Denunziation ein Verbrechen sei; mein verehrter Gegner und ich wenigstens wissen, daß es Fälle geben kann, wo eine Denunziation selbst zur strengsten Pflicht werden kann, und dies nicht bloß auf religiösem, sondern selbst auf natürlichem politischem und sozialem Gebiete; doch davon nur im Vorübergehen. Es sei dies nur gesagt, um falschen Begriffen vorzubeugen, keineswegs, als wäre ich der Meinung, daß in unserem Falle eine solche Pflicht bestanden habe oder noch bestehe.

Auf jeden Fall aber weiß ich mich frei von jeder Denunziation, frei auch von jedem Gedanken an eine solche. Oder wäre es bereits Denunziation, öffentlich zu konstatieren, daß diese oder jene Lehre, die man in einem Buche vorfand, mit den Lehrmeinungen der Kirche nicht in Einklang gebracht werden könne? Nun dann stehe ich mit meiner „Denunziation" nicht allein; ja es wäre eine ganz ehrenwerte Gesellschaft, in der ich mich befinde.

---

[1]) W. zitiert hiefür S. 307, 310 und stellt diesen Zahlen ein „z. B." voran. S. 307 nun findet sich nichts, was einer solchen Verdächtigung auch nur im Sinne Wielands ähnlich sähe; und das „zB." ist äußerst überflüssig; es dürfte sich schwerlich noch eine Stelle finden, die mein Gegner in seinem Sinne auslegen und anführen könnte. — Was die anderen Vorwürfe angeht, sieht ein jeder ein, daß alles darauf ankommt, daß sie objektiv berechtigt seien, bezw. ob ich mit Grund glauben konnte, daß sie berechtigt seien; denn in diesem Falle konnte und mußte ich als objektiver Kritiker diese Mängel auch hervorkehren; kein Kritiker ist verpflichtet, derlei Mängel in einer Besprechung zu verschweigen. Ob aber und in wieweit sie berechtigt waren, das werden gerade die folgenden Ausführungen lehren.

Oder was hätte dann Dr. Struckmann, Oberlehrer in Dortmund, anderes getan als er „in Nr. 20 des 6. Jahrgangs der ‚*Theolog. Revue*' (24. Dez. 1907) dieselbe Schrift Wielands rezensiert, bezw. angegriffen hat, und zwar so ziemlich mit denselben Gründen und mit derselben Tendenz", wie ich? Wieland hat auf jene Besprechung Struckmanns geantwortet; eine Denunziation hat er ihm freilich nicht vorgeworfen; Struckmann aber wiederholt trotz der Entgegnung des Verfassers von *MC* in Nr. 2 derselben Revue vom Jahre 1908 seine alte Behauptung: „Die Auffassung Wielands, daß die Liturgie der Urkirche die Euch. Feier nicht unter dem Gesichtspunkt einer materiellen Opferdarbringung . . betrachtet hat, ist meines Erachtens gegen die dogmatischen Ausführungen des Trid. sess. 22 cap. 1".

Auch dieser „Rezensent stellt die Tatsache fest, daß der Kenner der Harnackschen D. G. bekannte Gedanken bei Wieland wiederfand; diese Tatsache bleibe bestehen trotz der Gegenwehr Wielands". Gegen ein Abschreiben aus Harnack wehrt sich mein Gegner selber; so wird also diese Übereinstimmung in den Anschauungen auf etwas beiden Innerliches zurückzuführen sein; wird man dann weit fehlen, wenn man von einem gleichen Geiste reden würde, der die beiden in dieser Beziehung beherrscht?[1])

Oder was anders hat Prof. Andr. Schmid getan, als er im *Katholik* vom Jahre 1906 Bd. 34 S. 235 f. seine Bedenken äußerte mit den Worten: „Ob die (von Wieland vertretene) Opferlehre der dogmatischen Bestimmung des Tridentinums, es sei das hl. Meßopfer ein ‚verum et proprium sacrificium propitiatorium', in welchem Christus incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, entspricht, ist sehr zu bezweifeln".

Wieland wehrt sich gegen jene Besprechung Schmids in derselben Zeitschrift S. 399; „Denunziation" — wirft er ihm nicht vor. Ja Schmid konnte in seiner Replik konstatieren:

[1]) Vgl. jedoch über diesen Punkt hier unten T. II Kap. 1 § 3.

„Herr Subregens Dr. Wieland gesteht in seiner Erwiderung selbst zu, daß seine dogmengeschichtlich entwickelte Opfertheorie für die ersten zwei Jahrhunderte mit der Lehre des Tridentinums nicht übereinstimme".

Und was hat erst Prof. Rauschen von der Universität Bonn angestellt, als er sich über das gleiche Werk unseres Verfassers in seiner jüngst erschienenen Schrift *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche* S. 47 f. äußerte: „Es ist eine kleine Studie, die ganz auf Renzschen Gedanken fußt; aber der Verfasser geht über diese Gedanken hinaus oder verfolgt sie in Konsequenzen hinein, die recht zweifelhaft und nicht ungefährlich sind. Sein Buch wurde aber sehr gelobt; so besonders von Harnack, der es sogar in seiner Kaisergeburtstagsrede 1907 erwähnte und von ihm sagte, es behandle den ursprünglichen christlichen Opferbegriff in einer Weise, ‚daß kein protestantischer Kirchenhistoriker etwas daran zu tadeln finden wird'".

In der Fußnote zitiert Rauschen die gleiche Stelle wie ich aus der Besprechung, die derselbe Berliner Gelehrte der Schrift Wielands in der *Theolog. Litteraturz.* gewidmet hatte: „Im Grunde ist seine [Wielands] ganze Abhandlung eine siegreiche Polemik gegen traditionelle katholische Vorstellungen; daß der Verfasser katholischen Glaubens ist, tritt nirgendwo hervor."

Aber noch nicht genug damit! Von S. 63 seiner Schrift an geht Rauschen auch auf den wissenschaftlichen Wert der Schrift ein, und schließt dann S. 66 unter Nr. 10 sein Urteil ab mit den Worten: „Wenn Wieland recht hätte, wenn die Urkirche wirklich nichts von einer materiellen Darbringung des Leibes und Blutes Christi in der hl. Messe gewußt hätte, stände es schlimm um die katholische Lehre [!] vom Opfercharakter der Eucharistie[1]). Aber Wieland hat seine These nicht bewiesen; sie ist auch wissenschaftlich abzulehnen."

[1]) Von mir hervorgehoben.

In demselben Sinn schreibt endlich auch Andr. Huppertz im *Katholik* 1908 6. Heft S. 442 f.: „Wir sehen, mit welcher Vorsicht die Resultate Renz' und Wielands aufzunehmen sind. Dazu mahnen auch die anerkennenden Worte, welche ebenfalls Harnack in seiner bekannten Berliner Rede vom vergangenen Jahre der Schrift Wielands spendet: ‚Katholischer und evangelischer Gottesdienst, das Opfer, die Messe, — wie unversöhnlich standen sich hier die Parteien gegenüber! Aber in einer Abhandlung unter dem schlichten Titel ‚Mensa und Confessio' hat jüngst ein katholischer Gelehrter über den ursprünglichen Opferbegriff, sowie über den Altar und die Messe in einer Weise gehandelt, an der kein protestantischer Kirchenhistoriker etwas zu tadeln finden wird'. Ein tragisches Lob — ein rechtes Danaergeschenk!"

Wieland selbst konstatiert S. 4 seiner Antwort: „Die katholischen Kritiker meiner Schrift . . greifen dieselbe fast einstimmig an mit dem Vorwurf: ich leugne für die ersten zwei Jahrhunderte die Eucharistie als wahres und eigentliches Opfer . ." Sie alle können eben die Doktrin meines Gegners nicht in Harmonie bringen mit der besonders auf dem Kirchenrat von Trient vertretenen katholischen Lehre, sie scheint ihnen gefährlich, eine „Konzession"[1]) an den Protestantismus. Indem W. also mein Verfahren gegen die von ihm vertretene Sache auf so herbe Weise charakterisierte, hat er fast allen seinen katholischen Kritikern auf die gleiche Weise mitgespielt und so diese zugleich mit mir als eine Klique von Denunzianten erklärt.

Ja selbst Harnack hätte meinem verehrten Gegner mit seiner überschwänglichen Lobeserhebung denselben üblen Dienst geleistet, wo er bezeugt, daß Wieland „über den ursprünglichen Opferbegriff in einer Weise gehandelt habe, daß kein protestantischer Kirchenhistoriker etwas daran zu tadeln finden wird".

[1]) Vgl. den eben angeführten Artikel *Huppertz'* im Katholik S. 444.

Dies Zeugnis wäre etwa noch unverfänglich gewesen, wenn der „voraussetzungslose“ Gelehrte lediglich konstatiert hätte, daß der Historiker im allgemeinen nichts daran zu tadeln fände — wahr wäre dies freilich auch so noch nicht. — Daß er aber so auffällig betonte, daß die Ausführungen Wielands gerade dem „protestantischen — Kirchenhistoriker“ zusagen müßten: das heißt doch in etwa nichts anderes, als daß der Verfasser von *MC* nach der Meinung Harnacks in dieser Untersuchung den Katholiken ausgezogen — „daß Wieland katholisch ist, tritt nirgends hervor“, sind H.s eigene Worte — und den spezifisch protestantischen Standpunkt vertreten habe. Welches dieser ist, das werden wir später zu hören Gelegenheit finden.

Aber ich habe mich vielleicht schärfer, strenger geäußert, als es Struckmann, Huppertz, Schmid getan! — Alles was ich in dieser Richtung gegen Wieland vorgebracht habe, findet sich abgesehen von dem Zitat aus der Besprechung Harnacks *(Theol. Litztg.)*, auf S. 309 f. meiner Besprechung[1]): „Vom katholischen Standpunkt aus wäre über die Auffassung Wielands von einem processus fidei in Bezug auf das christliche Opfer nicht recht viel mehr zu sagen . . Ein Fortschritt, der sich so vollzogen hätte, daß die Kirche jetzt glaubte, was sie und ihre ältesten Väter ehemals in Abrede gestellt hätten oder mit ihren Anschauungen in direktem Widerspruch gestanden wäre, ist nach ihren Grundsätzen schlechterdings ausgeschlossen. Wir hätten diesbezüglich nicht erst auf das Dekret *Lamentabili* vom 3. Juli 1907 zu warten brauchen . . Auf Wielands nähere Begründung seiner Entwicklung im Opferbegriff aber passen die Worte der *Enzyklika Pascendi Dominici gregis,* mit denen sie die Meinung als modernistische Doktrin brandmarkt: „Ad evolutionem cultus facit praecipue necessitas ad mores traditionesque populorum sese accommodandi“.

[1]) Zeitschr. f. kath. Theologie XXXII. [1908] S. 307—352.

Ich zitierte dazu in der Fußnote noch das Konzil von Trient, sess. 22 cn. 1—3; schloß mit der Bemerkung: „Für einen Katholiken wären die beiden Winke wohl deutlich genug", und ging dann ohne weiteres zur wissenschaftlichen Behandlung der Frage über.

Ich bin der Meinung, der offenen Aussprache meiner katholischen Mitrezensenten gegenüber wären meine Ausdrücke eher weniger offensiv; auf jeden Fall spielen sie unserem Verfasser nicht übler mit, als es Huppertz, Rauschen und die übrigen getan. „Unbefangene Leser" aber müssen sich nun von dem unwilligen Verfasser belehren lassen, was sie von mir — und von mir allein?! — zu halten haben: „wissenschaftliche Interessen" sind bei uns nicht zu suchen.

So spricht mir mein Gegner nicht bloß jede lautere und ehrbare Gesinnung, er spricht mir auch jegliches wissenschaftliche Interesse ab. Was ich geschrieben habe, wäre der Ausfluß subjektiver Voreingenommenheit, das Produkt absichtlicher und bewußter Fälschung und Verdrehung gewesen, wenn es nicht in noch schlimmeren Anwandlungen seinen Urquell gefunden hätte[1]).

Setzen wir aber einmal selbst den Fall: ich hätte mich in der Auffassung meines Gegners betrogen, ich hätte ihn völlig mißverstanden, und meine Darlegung seiner Anschauungen wäre wirklich falsch. — Bei unserem Autor kann man

[1]) Man vgl. „Antwort" S. 13; 32; 35; 45; 57; 58; 62; 77; 107 108; 111, wo mir Verdrehung zur Last gelegt wird; — S. 1; 5; 15; 17; 19; 29; 31; 56; 110; 112, wo W. mir absichtlich falsche Insinuation, Verdächtigung und Denunziation vorhält; — S. 30; 36; 44; 45; 57; 58 (zweimal); 61 (zweimal); 80 (zweimal); 100; 110; 111; 112 (zweimal), wo er mir wissentliche Entstellung, absichtliche Täuschung, böswillige Unterschlagung, unehrliche Fälschung zum Vorwurfe macht; ganz abgesehen davon, wie oft ich den Vorwurf der Unehrlichkeit offen oder unter der Blume zu hören bekomme. — Und dies alles hätte ich mir auf nicht ganz drei Druckbogen zu schulden kommen lassen! wer sollte da nicht erschrecken vor dem Abgrund von Verdorbenheit, der sich in Innsbruck aufgetan?

beispielshalber die folgenden Sätze friedlich nebeneinander stehen sehen: (a) „Die θυσία, von welcher die Didache spricht, ist nicht eine objektive Darbringung, sondern ‚Lobopfer' der Gemeinde durch Christus, der im geheiligten Brot und Kelch den Vater verherrlicht" (*MC* S. 25). — (b) Die christliche Liturgie im engeren Sinn bestand also (nach der Zwölfapostellehre = Didache) wesentlich in einem Mahl" (ebda S. 36). — (c) „Justinus ganz auf dem Boden der Didache . . . stehend, erblickt in der Eucharistiefeier lediglich eine Verkündigung des Opfers Christi und läßt als selbständige Opfer der Christen nur deren Eucharistiegebete gelten.." (S. 52).

Es ist dies nur ein Beispiel; wir werden im Verlauf unserer Arbeit noch manch einem ähnlichen Falle begegnen; aber auch auf Grund dieses einen fühlt man schon die Versuchung, sich zu fragen, ob der Verfasser, der diese Sätze niederschrieb, wohl selber wusste, was er wollte. Ein etwaiges Mißverständnis seiner Opferauffassung aber wäre unter den gegebenen Verhältnissen doch wohl auch noch anders erklärlich, als daß man seinem Gegner gleich „Unehrlichkeit" der Gesinnung oder Mangel an wissenschaftlichem Interesse imputieren müßte. Vgl. *Theolog.-Revue* 1908, Nr. 18, S. 561.

* * *

Wir haben gehört, was für Motive mir mein Gegner unterlegt; es sind keine edlen Motive, die er mir zugebilligt; sie sind aber auch gottlob nicht wahr. Nachdem mir aber von fremder und unberufener Seite das Gewissen erforscht worden ist, sei es mir erlaubt, nun auch meinerseits mich über die innersten Triebfedern auszusprechen, die mich bei meiner Arbeit bewegten und noch bewegen; bin ich ja doch der einzige berufene Zeuge in dieser Sache und glaubwürdiger als jeder andere.

Zunächst und vor allem weiß ich mich ganz und gar frei von jedem persönlichen Motiv, es sei dies nun in meiner eigenen Person oder in der Person meines verehrten

Gegners zu suchen. Herrn Wieland habe ich in meinem Leben nie gesehen, wußte überhaupt nichts von ihm, bevor ich seine Schrift über Mensa und Confessio in die Hände bekam; ich wüsste so auch nicht, warum ich ihm irgendwie übelwollend oder missgünstig gegenübertreten, oder warum ich ihm ein Weh irgendwelcher Art zufügen, ihn persönlich kränken sollte.

Welches Spezialinteresse ich ferner für meine eigene Person daran hätte, ob diese oder jene Ansicht sich objektiv bewahrheiten würde, das entzog sich bislang meiner Beobachtung.

Was mich zu meiner offenen Aussprache drängte, war folgende, nichts weniger als persönliche Erwägung. Das Buch Wielands, das die Ursache des ganzen Streites ist, kann der gewöhnliche Katholik kaum in die Hand nehmen, ohne sich an der dort ausgesprochenen und für die erste Zeit des Christentums verteidigten Messopfertheorie, wenn man von einer solchen noch reden kann, zu stoßen oder zu ärgern; darüber belehrt mich die eigene Erfahrung und was ich von anderen gehört.

Sicher wäre es eine Täuschung zu meinen, mein Gegner verfechte seine Ansicht nur für die ersten Zeiten des Christentums. Wohl hat er seiner ersten Arbeit den Untertitel gegeben „Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie"; aber man sieht es seinen Ausführungen an: er hält seine Anschauungen auch für die einzig wahren, die christlichen.

Was anderes soll es heißen, wenn er den gegenwärtigen Opferbegriff gelegentlich als „heidnisches und jüdisches Beiwerk" erklärt, das sich mit dem Begriff eines „wahren" Opfers überhaupt nicht vertrage, und jedes Opfer, das sich an seinem von ihm erdachten Begriffe nicht messen läßt, als falsches Opfer zurückweist. Wir werden im Verlaufe unserer Arbeit des öfteren Gelegenheit haben, derartige Auslassungen von ihm zu hören. Gar keinen Zweifel läßt die Erklärung mehr übrig, die wir erst ganz kürzlich aus

der Feder Wielands im *Katholik* zu lesen bekamen: „Es scheint mir überhaupt ein großer Fehler, das einzige [!] wahre Opfer hinsichtlich seines Wesens und Ritus an den Schatten und Vorbildern zu messen, anstatt umgekehrt zu verfahren. War das Kreuzopfer, die Erfüllung der alttestamentlichen Opfer, etwa eine Gabe an Gott? Nein, es war eine Tat, eine Tat des Gottmenschen[1]). Und wenn das Messopfer wesentlich identisch mit diesem einen und einzigen Opfer ist, kann es dann in einer Gabe von Leib und Blut Christi an Gott bestehen? Hätten wir dann nicht, weil zwei verschiedenartige Opferakte, zwei wesentlich verschiedene Opfer?“[2])

Ganz so redet er aber auch schon in der „Antwort“ S. 18, wo er schreibt: „Daß die Feier der Eucharistie das einzige, wahre und eigentliche Opfer ist, welches allein der Größe Gottes genügt, das war und ist unabänderliche Lehre, weil es Gottes Offenbarung ist. Die anderen Opfer aber [in denen der Oblationsbegriff mit einschleicht] sind keine, sind nur Symbole; aber gerade deswegen darf das Meßopfer an ihnen nicht gemessen oder gar nach ihrer Analogie erklärt werden.“

Hier handelt es sich nicht mehr um das, was die Vorzeit gedacht und gelehrt, es ist Wielands ureigenste theologische Meinung, die er hier verficht[3]) und die nicht wenigen seiner Leser Anlaß zu Ärgernis geworden ist.

Es mag dabei ja wahr sein, daß ein großer Teil des genommenen Ärgernisses dem Umstand zuzuschreiben ist, daß die meisten Leser auf Grund einer mehr an der Oberfläche hängenden Lektüre und der unklaren und mißver-

[1]) Diese Lieblingswendung meines Gegners kommt mir gerade so vor, als wenn jemand sich fragte: ‚Ist Petrus ein Mensch?‘, und darauf die Antwort geben würde: ‚Nein, Petrus ist ein Lebewesen‘; denn wie Lebewesen der Genus- oder Artbegriff ist für Mensch und Tier, so ist auch der Begriff „Tat“ der Artbegriff nicht bloß für die Opfertat Christi auf Golgotha, sondern überhaupt für alles, was er in seinem sterblichen Leben unter den Menschen geübt und vollendet hat.

[2]) Katholik Bd. 38 [1908] 12. H. S. 463.

[3]) Dazu vgl. Antwort S. 51 ff.; S. 74 f; S. 86 f.

ständlichen Redeweise des Verfassers, die Worte desselben schlimmer aufzufassen geneigt sind, als sie in Wahrheit gemeint waren. Daß aber nach einer gründlichen Überprüfung denselben noch gar manches Bedenken anhaften bleibt: das kann man mit gutem Grunde daraus erschließen, daß nach dem Zeugnisse Wielands selbst „die katholischen Kritiker fast einstimmig erklären, der Verfasser leugne für die ersten zwei Jahrhunderte die Eucharistie als wahres und eigentliches Opfer."

Daß dieser Vorwurf nicht ohne Grund gemacht wird, das zu zeigen ist die Aufgabe der folgenden Abhandlungen. Aber nehmen wir für jetzt nur an, es habe jemand auch nur die subjektive Überzeugung gewonnen, eine solche Lehre aus den Zeilen Wielands herauslesen zu dürfen oder gar zu müssen: ich glaube, er müßte nicht recht viel Liebe zur Kirche und zu ihrer Lehre haben, wenn er gegen eine derartige Anschauung nicht mit aller Entschiedenheit protestierte, nicht einmal dort, wo sich ihm die Gelegenheit dazu bietet, wo er förmlich genötigt ist, Stellung in der Frage zu nehmen.

Es braucht sich dabei noch lange nicht um definierte Dogmen zu handeln; ein Katholik liebt und verehrt mehr an der Lehre seiner Kirche als die mit der höchsten Lehrautorität festgelegten Sätze; für ihn sind — um mit Kleutgen zu reden — auch schon jene Lehren ehrwürdig, die er mit der größten Allgemeinheit nicht bloß von den Gelehrten, sondern auch von den schlichten Gläubigen in der Kirche festgehalten sieht: das Walten des Geistes durchdringt eben die ganze Heilsanstalt, die Kirche, bis herab in die kleinsten Teile; und davon ist sicherlich die heilige Wissenschaft, auch als solche, und die Glaubensüberzeugung des christlichen Volkes nicht ausgenommen, namentlich wenn es sich um Dinge handelt, die das eigenste Stammgut derselben so unmittelbar angehen, wie die Frage, die uns gegenwärtig beschäftigt.

Mein verehrter Gegner hätte mir also sachlich und gemeinverständlich nachweisen sollen, daß ich mich getäuscht sowohl in der Auffassung seiner Anschauungen, als auch in den Beweismitteln ihnen gegenüber. Aber er soll von mir nicht verlangen, daß ich für meine Handlungsweise eine andere Überzeugung zur Norm nehme als meine eigene, aus der heraus ich handeln zu müssen glaubte wie ich getan.[1])

Doch nicht genug! Ich kenne mich hinlänglich gut aus in den Quellenschriften jener Zeit, mit deren speziellem Opferbegriff mein Gegner sich abgegeben hat. Ich mußte bald die Überzeugung gewinnen, daß sich die neue Meinung überhaupt nicht verteidigen lasse, daß sie selbst der historischen Wahrheit widerspreche und so auch den letzten Schein ihrer Berechtigung verlor; ich glaubte zudem herauszufühlen, daß die vom Gegner angewandte Methode dem Ernste der Sache nicht entsprach. Warum hätte ich nun, so gut ich eben konnte, die Wahrheit auch vom Standpunkt der Wissenschaft aus nicht in Schutz nehmen sollen, da ich sie angegriffen sah und Gelegenheit zu ihrer Verteidigung fand?

Dies alles zusammengenommen war es, was meine Feder in Bewegung gebracht; ein anderes Motiv kannte ich nicht. Dabei handelt es sich vorerst noch nicht einmal darum, ob ich mit Recht so dachte oder nicht, es war meine tiefste katholische und wissenschaftliche Überzeugung, für die ich eingetreten bin. Für sie reklamiere ich nur dieselben Rechte, wie mein Gegner sie für die seine geübt und in Anspruch genommen hat.[2])

[1]) Ich nehme hier Veranlassung, ein für allemal und ausdrücklich dagegen zu protestieren, daß es sich hiebei um die *Person* meines Gegners handelt: sie bleibt völlig aus dem Spiel; es handelt sich lediglich um die von ihm vertretene *Sache* und dies selbst dann, wenn ich irgendwo sagen sollte, daß diese mit kirchlichen Lehrentscheidungen unvereinbar erscheine.

[2]) Es ist nun nicht ganz uninteressant, zu vernehmen, was Herrn Wielands Feder, wenigstens in der Abfassung seiner „Anwort", mobil

Endlich ist es auch keine Kleinigkeit, um welche wir streiten: die hl. Messe vorab als Opfer ist der Glanz- und Höhepunkt, der eigentliche Lebensnerv, nicht bloß des christlichen Kultes, vielmehr des gesamten christlichen Lebens. Da nun unser Kult ein „vernünftiger" ist und sein muß (*Röm* 12, 1), so können Irrtümer hierin nur äußerst destruktiv in der Herde Christi wirken.

Man kann sich auch nicht damit beruhigen, daß die Frage zunächst eine rein geschichtliche sei und es sich lediglich um den Opferbegriff der Urzeit drehe. Hatten einmal die ersten Christen keinen echten Opferbegriff oder war der, den sie von der Eucharistie hatten, nicht der wahre, so kannten sie auch die Messe nicht als „wahres und eigentliches Opfer"; verachteten sie dann gar den eigentlichen Opferbegriff als „heidnisch und jüdisch", dann war es vollends um die Wirklichkeit des Messopfers in ihren An-

machte; er erklärt sich hierüber S. 2 dieser Schrift und seine Erklärung gibt uns den Schlüssel zum Verständnis mancher Erscheinungen, die darin zu Tage treten, die sonst wohl ein Rätsel geblieben wären; deshalb soll sie hier einen Platz finden. Wieland glaubt es „seiner Stellung als Lehrer an einem Priesterseminar schuldig zu sein, seinen Standpunkt baldmöglichst zu rechtfertigen" und „tut dieses —in Notwehr!" (S. 2).

Ob es wohl klug war, sich auf diesen Standpunkt zu stellen? Wohl bringt ihm dieser einen gewissen *Vorteil:* durch dieses eine Wort wird er sich die Sympathie aller außerhalb des Streites stehenden Leser erobern; denn wer wird nicht ohne weiteres die Partei des unschuldig Verfolgten ergreifen? Auf jeden Fall wird man vieles entschuldigen und vor allem gerne verzeihen.

Der Zustand der Notwehr bringt aber auch einen und zwar nicht geringen *Nachteil:* denn wer in Notwehr handelt, überlegt gemeiniglich nicht viel; er glaubt die Zeit hiefür nicht zu haben; trifft so aber auch vielfach daneben. Dies letztere ist denn auch unserem Autor überreichlich geschehen.

Noch größer ist ein anderer Nachteil, den ein solcher Stand der Notwehr mit sich führt. Ich bin gewiß der letzte, der glaubt, daß der Beweggrund, seine Stellung zu schützen, der einzige für meinen Gegner gewesen sei; sicher wird auch er glauben, vor allem der Wahrheit zu dienen. Immerhin zeigt uns das Geständnis aus seinem eigenen Munde, daß er persönliche Interessen mit verficht, die an sich mit der Sache nichts, gar nichts zu schaffen haben.

schauungen geschehen. Kannten sie aber die hl. Messe nicht als Opfer, dann war dieselbe damals auch keines; denn Opferhandlungen übt man wie andere religiöse Handlungen und Kultakte nicht ohne Kenntnis und Bewußtsein der Sache.

Daß aber eine solche Tatsache, bestünde sie zu recht, nicht ohne die einschneidendsten Folgen für die katholische Lehre vom Messopfer wäre, braucht einem katholischen Gelehrten nicht erst gesagt zu werden; die Protestanten wären in unmittelbarer Folge im Rechte gegen die Lehrentscheidungen des Kirchenrates von Trient. Gerade die Opfertheorien und Hypothesen dieser Protestanten, bezw. ihrer Väter in der Lehre, die Auslegungen, die sie den altkirchlichen Zeugnissen zuteil werden lassen, sind es auch, die mit den Darlegungen meines Gegners in den allermeisten Punkten die frappanteste Ähnlichkeit aufweisen.

* * *

Ganz dieselben Motive, der Eifer für die Kirche und ihre Lehre, die Liebe zur Wahrheit und Wissenschaft, die Überzeugung, daß eine unzulängliche Methode beiden nur schaden kann, sind es, die mich jetzt noch beseelen und die mir nun gebieten, mich mit meinem Gegner ein zweitesmal und eingehender, als es früher geschehen ist, auseinanderzusetzen. Zwei Punkte, dieselben wie früher, Methode und Sache, Lehrart und Lehre, werden aufs neue unsere Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen; weil uns jedoch die Sache bei weitem mehr interessiert als die vom Gegner angewandte Methode, so sei diese auch zunächst behandelt: wir werden in zwei getrennten Teilen über Altar und Opfer bei den Christen, vor allem der Urzeit, zu sprechen haben. Daran schließt sich als dritter ergänzender Teil eine neue Betrachtung der gegnerischen Methode.

Erster Teil

Vom Altar der christlichen Urzeit

Erstes Kapitel

Vorbemerkungen

Über den Altar der christlichen Urzeit eröffnet uns Wieland seine Meinung in *MC* S. 38 mit den folgenden Worten: In den Monumenten jener ältesten christlichen Zeit „begegnet uns in der Tat wiederholt der Ausdruck θυσιαστήριον. Allein es läßt sich nirgends erweisen, daß dieser Ausdruck einen materiellen Altar bezeichne; vielmehr erweist er sich durchweg als Bild, als Illustration, entnommen alttestamentlichen oder heidnischen Mustern, oder dient zur Veranschaulichung der Heiligkeit christlicher Gemeinschaft".

Es ist wahr, er hatte kurz vorher gesagt: „Einen Altar im Sinn eines liturgischen Gerätes kannte also die Urkirche noch nicht, sondern nur Mahltische"[1]). Aber

[1]) Man vgl. mit dieser Behauptung meines Gegners den Satz der sich bei *Calvin* findet Instit IV. c. 18 § 12: „mensam nobis dedit (Christus).

zwischen den beiden Sätzen ist kein Gegensatz; der eine verhält sich zum andern wie das allgemeine zum besondern. Es besteht darum keine Notwendigkeit, den Sinn des späteren Satzes nach dem Sinne des voranstehenden zu modifizieren. Wenn es eben überhaupt keinen „materiellen" Altar gegeben hat, dann hat es auch keinen gegeben im Sinne eines „liturgischen Gerätes". Und einer, der vorher den Satz ausgesprochen, es gab keinen Altar im Sinne eines christlich-liturgischen Gerätes, konnte gar wohl in der Begründung dieses Satzes auch den allgemeineren Satz vertreten, es ist von einem materiellen Altar damals überhaupt nicht die Rede gewesen.

Es ist darum weder billig noch gerecht, daß W. von einer „Verdrehung" seiner These redet (*Antw.* S. 33), wenn ich dieselbe in meinen Bemerkungen auffaßte, wie sie liegt, als ob nach ihm in den Schriften der ältesten christlichen Zeit ein materieller Altar überhaupt sich nicht finde; er zürnt mir zu Unrecht, daß ich nicht an einen „christlichen" Altar denke, wo er von einem „materiellen" Altar schlechthin spricht; und dies in einer negativen Proposition, die ihrer Natur nach allgemein verneint.

Ich habe ferner trotz allem dem nicht undeutlich zu erkennen gegeben, daß ich, obwohl ich mich an den Wortlaut des Verfassers hielt, ihn dennoch zunächst und in erster Linie verstand, wie er nun verstanden sein will, nämlich vom christlichen Altar. Gerade meine Ausführungen von S. 316 bis S. 322 hätten meinen Gegner hierüber belehren müssen. Sie haben ihn auch hierüber nicht im Zweifel gelassen. Er weiß recht gut, daß ich, wo vom Korinther- und Hebräer-Brief, sowie von dem Brief des hl. Klemens von Rom die Rede ist, allerwärts und vor allem den christlichen Altar im Auge hatte und erst sekundär den allgemeineren Begriff in die Diskussion zog; es ist darum wieder weder billig noch der Wahrheit

in qua epulemur, non altare super quod offeratur victima", und man wird die erste Ähnlichkeit seiner Anschauungen mit denen der Reformatoren nicht verkennen können.

gemäß, wenn W. erklärt, daß mich in diesen Ausführungen auf S. 316 ff. „eine Fiktion“ beherrsche, die mich einen „Satz bekämpfen“ lasse, „den er gar nicht aufgestellt“. (*Antw.* S. 33)[1]).

Wenn ich aber nun schon den Auktor richtig verstand, was verleitete mich dann trotzdem, an der allgemeineren Bedeutung seiner Worte festzuhalten? — Das war, abgesehen davon, daß kein zwingender Grund für eine solche Einschränkung ersichtlich war, die Erwägung, daß es für unsere Frage nicht ohne Belang ist, wenn die Väter jener ältesten christlichen Zeit einen wahren und eigentlichen und, sei es auch nur einen jüdischen oder heidnischen, Altar verstanden haben, wenn sie das Wort θυσιαστήριον schlechthin gebrauchen.

Ich hatte dies auch ausdrücklich in meiner Abhandlung ausgesprochen, wo ich auf S. 322 sagte: „Es bedeutet aber auch schon etwas in unserer Frage, selbst wenn lediglich der Altar des alten Bundes an der Stelle gemeint wäre; wir wüßten eben daraus, daß mit dem Worte θυσιαστήριον im allgemeinen wenigstens der Begriff eines realen Altars verbunden wurde; wird es dann auch auf den Dienst im neuen Testamente angewendet ohne nähere Einschränkung, so müssen wir es eben, ohne zwingende Gründe für eine andere Auslegung zu haben, bei der Bedeutung lassen.“

[1]) Geradezu unbegreiflich aber ist mir die Bemerkung Wielands S. 44. seiner „Antwort“, wo er Worte aus meiner Abhandlung folgendermaßen interpretiert: „Von durchschlagenden Beweisen für seine These, *daß nämlich* [so interpretiert mein Gegner] *bei* Klemens *ein christlicher Altar nicht zu erweisen sei,* — finden wir bisher beim Autor keine Spur“; als ob es sich bis dahin nur um Klemens von Rom gehandelt hätte, und nicht auch schon um die beiden diesbezüglichen Briefe des hl. Paulus. Es hat aber auch in Betreff des hl. Klemens W. nicht bewiesen, daß man aus dessen Worten (προσφοραί, προσφέρειν τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς), die aller Wahrscheinlichkeit nach für Opfer im Sinne von Gabenoblation zu nehmen und zu verstehen sind, nicht auf das Vorhandensein eines Altares wenigstens schließen müsse. — Sicher hat W. nicht bewiesen, was er doch schuldig gewesen wäre zu tun: daß man jene Worte nicht einmal so verstehen könne.

Diese letzten Worte des Zitates vernachlässigt Wieland, wo er auf dasselbe reflektiert (S. 41), und greift „mit verblüffender Gewandtheit“ zu einer Deklamation, in der er aufs neue versichert: „Einen materiellen außerchristlichen Altar zu leugnen, ist mir niemals eingefallen“. Damit aber ist, selbst zugegeben, daß es wahr sei, die Bedeutung dessen, was ich bemerkt hatte, nicht widerlegt.

Zu Unrecht macht mein Gegner auch die Bemerkung: „Dorsch verdreht [?] diese These, obwohl ich im nämlichen Satze noch auf materielle außerchristliche Altäre (‚alttestamentliche oder heidnische Muster‘) hingewiesen ..“ Nicht „obwohl“ hätte er sagen sollen, sondern weil er noch in demselben Satze von außerchristlichen Altären redete, hatte ich seine These verstehen müssen, wie ich sie auffaßte; denn er redet zwar von alttestamentlichen oder heidnischen Mustern, aber gerade dadurch zieht er diese selbst in die Betrachtung und den Bannkreis seiner Worte. Zugleich bemerkt er betreffs ihrer, daß auch sie „durchweg als Bild, als Illustration“ erschienen. Und auch dieses ist nicht wahr; man vgl. nur *1 Kor* 10, 18: Klemens Rom. *1 Kor* 41, 2.

W. sieht sich denn auch nunmehr bemüßigt in seiner Antwort S. 50 den Satz besser und bestimmter auszusprechen, wo er sagt: „Alles in allem müssen wir sagen, daß bei den apostolischen Vätern, so oft von θυσιαστήριον die Rede ist, der Auffassung des Ausdruckes in seiner eigentlichen Bedeutung als materieller christlicher Altar solche Bedenken entgegenstehen, daß man diese Auffassung jedenfalls nicht rechtfertigen kann“.

Hätte er sich gleich so deutlich und genau ausgedrückt, so hätte ich zwar alles, was ich in meiner Abhandlung vorgebracht, auch sagen können und gesagt; ich hätte aber meine Worte so modifiziert, daß W. keinen Grund zur Widerrede gehabt. Nun aber, da er uns ausdrücklich mitteilt, wie er verstanden sein wollte, und uns erklärt,

freilich auf eine recht liebenswürdige Weise, daß er doch einen materiellen Altar in den Schriften jener ältesten Zeugen der Kirche vorfinde, wollen wir von der Sache Abstand nehmen; nur möchte ich meinem Gegner raten jenes Prinzip, das ich S. 322 ausgesprochen und das er S. 41 zitiert, ein wenig besser im Auge zu behalten: daß es nämlich auch schon seine Bedeutung hat, wenn jene Väter, schlechthin vom θυσιαστήριον redend, einen wahren und eigentlichen Altar verstanden haben.

* * *

Nun zur Sache selbst! Bevor ich mich aber in die Diskussion einlasse, mache ich wieder auf einen Grundsatz aufmerksam, dessen Gültigkeit meines Erachtens unbestreitbar ist. Das Wort θυσιαστήριον hat und hatte von jeher an sich eine ganz feste und abgeschlossene Bedeutung: es bedeutet eben den Ort, an dem wahre und eigentliche Oblationsopfergaben der Gottheit dargebracht werden. Diese Bedeutung wird naturgemäß allüberall da als gegeben vorausgesetzt, wo sich kein Grund erweisen läßt, eine andere unterzulegen; diesen Grund aber aufzudecken ist die Pflicht desjenigen, der die neue außergewöhnliche Bedeutung einführen will.

Es ist nun Wieland, der die These aufstellt, daß der Ausdruck θυσιαστήριον in den apostolischen Schriftdokumenten sich nirgends im Sinne eines materiellen [christlichen] Altares erweisen lasse; und wenn er seine These nur in diesem Sinne urgiert hätte, könnte man vielleicht noch Nachsicht üben, obwohl sie auch so schon von der falschen Voraussetzung ausgeht, daß man diesen Sinn unseres Ausdruckes erst erweisen müsse. Aber er geht noch weiter, indem er seinen Satz dahin ausdehnt, daß „einen ‚Altar' im Sinne eines liturgischen Gerätes die Urkirche nicht kannte und ihn nicht kennen konnte" (S. 46). Diese These müßte W. nun ganz gewiß positiv erhärten, und weil sie gewichtige Folgerungen mit sich

bringt, mit guten und unwiderlegbaren Gründen, die These nämlich, daß ein liturgischer Altar bei den Christen der ersten Zeit rundweg ausgeschlossen gewesen sei.[1])

Wenn daher der Verfasser der „Antwort" S. 36 ausdrücklich zugibt: „Ich sage übrigens nirgends, daß diese Stelle (*1 Kor* 10,18) beweise, daß Paulus hier an keinen christlichen Altar denken könne; ich sagte nur, daß diese Stelle nicht beweise, daß der Apostel an einen solchen denke": so ist das einmal nicht wahr: denn wenn nach ihm der Altar schlechthin ausgeschlossen ist, dann ist auch ausgeschlossen, daß der Apostel dort an einen solchen gedacht hat. Dann aber hätte W. mit dieser Einräumung in der Tat einen guten Teil seiner Behauptung preisgegeben; er kann bereits nicht mehr sagen: „die Urkirche kannte keinen Altar und konnte keinen kennen".

Wie lautet nun aber der Beweis Wielands für seinen Satz? Hören wir ihn in einer pathetischen Zusammenfassung, die an meine Adresse gerichtet ist, die aber mehr von der ehrlichen Überzeugung unseres Verfassers, als von dessen Scharfsinn Zeugnis ablegt: „Sehen Sie denn nicht ein —so redet er mich S. 14 seiner Antwort an— daß, wenn das Opfer der Urzeit in der Konsekration als Verherrlichungsgebet und nicht in einer Gabendarbringung besteht [?], ein Altar gar nicht hergehört? haben Sie bei mir nicht die Belege [?] aus jener Zeit gelesen, wo bei der Eucharistiefeier gar kein Altar genannt war, weil gar keiner genannt sein konnte."

Wenn doch W.s „alter seliger Professor", von dem er auf S. 41 seiner Antw. redet, noch lebte: was würde der „bei solcher ‚Logik'" wohl gesagt haben? Zunächst haben wir eine wahrhaftige petitio principii, indem unser Autor als Grund hier voraussetzt, was er vorerst beweisen müßte

[1]) Vgl. auch meine Abhandlung a. a. O. S. 317; sie findet sich auch hier unten im Anhang.

und was er nie bewiesen hat: ‚daß das Opfer der christlichen Urzeit nicht in einer Gabendarbringung bestand'. Und was seine Belege angeht, — nun ja: „die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube".

Wir sehen aber aus dem Argumente, welches der Gedanke war, der im tiefsten Grunde W. beim Schreiben die Feder führte; es war das Präjudiz, damals konnte es noch keinen Altar geben, weil es noch keine Gabenoblation unter den Christen gegeben hat. Dieser Grundgedanke Wielands aber ist wahrhaftig nicht evident. Er wäre aber auch nicht einmal beweiskräftig, sollte sich auch alles bestätigen, was mein Gegner zu dessen Erhärtung vorgebracht hat; denn die Stellen, in welchen W. seine Opfertheorie wiedergefunden haben will, gehören insgemein andern Autoren und Quellen an als jene Belege, die vom Altar handeln. Trotzdem müssen ihr schließlich alle Texte sich fügen, die von einem Altar unter den Christen jener Zeit sprechen.

Zweites Kapitel

Der hl. Ignatius von Antiochien.

Überprüfen wir jetzt die gegebenen Texte aufs neue, ob sie wirklich so wenig deutlich vom Altar der Christen reden, daß man allenthalben die Grundbedeutung des Wortes verlassen müsse. Wir beginnen mit dem hl. Ignatius von Antiochien. Über ihn faßt Rauschen seine Ansicht in folgende Worte zusammen: „Das Wort ‚Opferaltar' (θυσιαστήριον) kann bei ihm nicht immer auf die Eucharistie bezogen werden. Aber an zwei Stellen ist diese Beziehung wahrscheinlich, nämlich a) *Eph* 5,2: ‚Niemand täusche sich; wenn jemand nicht im Bereiche des Altares ist, geht er des Gottesbrotes verlustig. Denn wenn das Gebet des einen und des andern so viel vermag, um wie viel mehr das des Bischofs und der ganzen Gemeinde!' b) *Philad* 4: ‚Beeifert euch also, euch der einen Eucharistie zu bedienen; denn eines ist das Fleisch unseres Herrn, einer der Becher zur Vereinigung mit seinem Blute, einer der Altar, wie ein Bischof mit Presbyterium und Diakonen'" [1]).

Wenn Rauschen sagt, an beiden Stellen sei die Beziehung des θυσιαστήριον als Opferaltar zur Eucharistie

[1]) A. a. O. S. 66.

wahrscheinlich, so hätte er für die letztere auch völlige Gewißheit in Anspruch nehmen können; dort ist von der einen Eucharistie die Rede, die eben eins ist in allen ihren Teilen und Beziehungen, in den beiden Teilgestalten, dem Orte oder Altar und ihrer Bedienung, der Priesterschaft; und wie das Fleisch des Herrn, der Becher zur Vereinigung mit seinem Blute, Bischof, Presbyter und Diakonen, das alles im wörtlichen Sinn zu nehmen ist, so auch der Altar. Zweifeln kann da nur einer, der eben im vorhinein von einem unüberwindlichen Vorurteil geplagt ist.

Wieland selbst hat kein anderes Argument, um der Gewalt der Worte zu entgehen, als sich auf den Sprachgebrauch bei Ignatius zu berufen; „angesichts des Sprachgebrauches bei Ignatius — so meint er S. 48 — habe ich das gute Recht, auch an dieser Stelle in dem Altar entweder den einen Christus (nach dem Ephesierbrief) oder was auf Grund von ὡς = ‚wie' oder ‚als' wahrscheinlicher sein wird, den Bischof und seinen Klerus zu sehen". Dieses ὡς — was das alles erklären muß! Nur schade, jetzt heißt es nicht mehr wie an einer andern Stelle, im *Magnesierbrief*, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα Ι. Χριστόν; jetzt heißt es eben: ἓν θυσιαστήριον. ὡς εἷς ἐπίσκοπος, so daß hier vielmehr der Bischof als Bild auferschiene, an dem der Altar illustriert würde.

Was ist es aber für ein Sprachgebrauch, den wir bei Ignatius vorfinden? Schon die eben angeführten Worte unseres Autors lassen uns hier nichts gutes vermuten; „entweder — oder", heißt es dort; das ist ein Zeichen, daß hier von einem fertigen Sprachgebrauch nicht die Rede sein kann. In der Tat! wenn wir Wieland Glauben schenken dürften, —ich habe dies schon in meinen kritischen Bemerkungen zu seiner Studie hervorgehoben—: so fänden sich bei Ignatius, der unser Wort doch ziemlich oft gebraucht, kaum zwei Stellen, an denen er es in der gleichen Bedeutung verwendet hätte, so daß man bald an

Christus, bald an den Bischof, bald an die Versammlung der Gemeinde denken müßte. Unter sochen Umständen ist es aber doch etwas stark, noch von einem Sprachgebrauch bei Ignatius zu reden.

Wieland meint nun freilich in seiner Antwort S. 49: „Nun, so schlimm ist die Sache doch nicht! Im Ephesierbrief ist Christus mit einem realen Altar verglichen, wie er in den außerchristlichen Tempeln stand; der ‚Altar' im Römerbrief ist gleichfalls als solcher Altar gedacht". Wir hätten also —um vorerst das meritorische dieser Behauptung zur Seite zu lassen— bisher bei Ignatius doch den Sprachgebrauch des Wortes im Sinne eines realen Altares beibehalten? oder nicht? — Wieland fährt dann fort: „In den übrigen Stellen — es sind nicht viele — ist der Altar das Bild der Gemeinschaft mit der Hierarchie, und bei diesem Bilde darf [!] man sich gleichfalls an einen realen, wirklichen, heidnischen oder jüdischen Altar ‚erinnern', wie auch Ignatius sicher ein solcher vorschwebte, als er von diesem sein Gleichnis nahm".

So hätten wir also auf einmal durchweg für unser Wort θυσιαστήριον gewiß eine einheitliche Bedeutung, aber die eines wirklichen, materiellen und liturgischen Altares festgehalten; wer wird es uns aber dann wehren können, eine solche auch für den Brief an die Philadelphier beizubehalten; und da dort dem ganzen Kontext entsprechend nicht an einen außerchristlichen gedacht werden kann, so hätten wir —Herr Wieland möge uns den Schluß gestatten!— einen realen, wirklichen Altar, der in Verbindung mit unserer Eucharistie, mit dem Leib und Blute unseres Herrn stände, an dem Bischof, Priester und Diakonen als Liturgen funktionieren.

Oder ist dem nicht so? müßten wir uns etwa unter dem Worte direkt das im Bilde bezeichnete: Christus, den Bischof, die Gemeinde . . vorstellen? Dann —ich sehe keinen Aus-

weg — läßt sich in der Tat kein Sprachgebrauch beim Heiligen konstatieren, auf den sich Wieland für seine unbewiesene These berufen könnte.

Faktisch wird W. dies letzere halten müssen, wenigstens, wenn wir das berücksichtigen, was er in seiner Studie *MC* gesagt hat. Dort steht eben die Sache wirklich „so schlimm". Dort lesen wir: „Gleichwie schon der Hebräerbrief, so nennt auch Ignatius Christus selbst das Thysiasterium" (S. 40). „Anderwärts bezeichnet Ignatius die kirchliche Einheit mit dem Bilde des θυσιαστήριον ... Was ist also —so fragt unser Autor im Anschluß daran— θυσιαστήριον? Nichts anderes, als die mit dem Bischof versammelte Gemeinde" (S. 40). Dann wieder auf der folgenden Seite: „Bischof und Klerus heißt allein ‚Altar': die Vereinigung mit dem Klerus also macht allein das θυσιαστήριον aus."

Und auf Grund dieses Sprachgebrauches [!] hatte W. dann in Bezug auf den Brief an die *Philad.* erklärt: „Unter ἓν θυσιαστήριον mag also Christus bezw. die ἕνωσις τοῦ αἵματος αὐτοῦ zu verstehen sein, oder, wie anderwärts Bischof, Presbyterium und Diakonie, keinesfalls aber ein materieller Altar"; und zum Beweise dieser „vielumfassenden Bedeutung" des einen Wortes macht er uns dann auf Polykarp aufmerksam, „der noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts sogar die Witwen als θυσιαστήριον Gottes preist".

Von einem fixen, einheitlichen Sprachgebrauch des Wortes bei Ignatius zu reden, dafür hat unser Autor jede Berechtigung verloren.

* * *

Da nun diese Stelle aus dem *Philadelphierbrief* ganz klar und deutlich spricht und einen realen eucharistischen Altar bezeichnet, da Wieland nunmehr in seiner Antwort selbst zuzugeben scheint, daß unser Wort fast durchweg einen realen, gleichviel ob einen heidnischen oder jüdischen,

aber einen realen und wirklichen Altar bezeichne: so behalten wir mit vollem Recht allüberall diese Bedeutung zurück, wo kein zwingender Grund vorhanden ist, davon abzugehen; ein solcher aber besteht nicht für die Stelle aus dem *Epheserbrief,* jene Stelle, von welcher auch Rauschen, wie wir oben hörten, erklärt hat, daß sie von einem „Opferaltar" mit Beziehung auf die Eucharistie rede.

Der einzige Grund, den W. gegen die wörtliche und reale Auffassung des Wortes hier vorbringt, ist: „Wie hätte ein Laie „innerhalb des materiellen Altars sein" oder gar „verbleiben sollen" (*MC* S. 41). Denselben Grund malt er weiter aus in seiner „Antwort" S. 46 f.: „Jeder soll innerhalb des Altars sein? etwa innerhalb des Tisches? oder innerhalb etwaiger Schranken um den Altar? Alles unmöglich, unvernünftig, auch im bloßen rhetorischen Bild!"

Unser Autor spielt hier den Unbeholfenen, was ihm wahrhaftig nicht gut ansteht. Rauschen übersetzt einfach „innerhalb" d. h. „im Bereich des Altares", und ich sehe nicht ein, was dieser Ausdruck „unmögliches oder unvernünftiges" an sich trüge. Gefällt einem dies nicht, so nehme er ‚innerhalb' in einem moralischen Sinne, d. h. innerhalb der Segnungen des Altares, und jeder versteht, wie man innerhalb eines Altares verbleiben kann.

Diese Bedeutung wird vom Heiligen selbst nahegelegt, wenn er gerade mit dem Verluste dieser Segnungen, die vom Altare kommen, droht und sagt: „Wenn jemand nicht im Bereiche des Altares ist, geht er des Gottesbrotes verlustig."[1]) — Ganz gewiss ist nicht einzusehen, mit welchen Künsten man einen überreden oder überzeugen sollte, daß hier der Altar nicht in Beziehung gerade zur

[1]) Man vgl. im übrigen hiezu, wie schon *Origenes* hom. 3 in Jud n. 2 von einem „circulus altaris" redet (cf. W. *MC* S. 104). Es ist aber weder unvernünftig noch unmöglich, daß ein solcher circulus auch schon früher um den Altar (Tisch) aufgerichtet war; und die Gläubigen innerhalb desselben verkehrend gedacht werden.

Eucharistie, zum „Gottesbrote", und darum wie dieses real und konkret gedacht werden müsse.

Aber auch für den *Magnesierbrief* (c. 7) beweist Wieland seine Sache schlecht, obwohl diese hier nicht so klar liegt wie an den beiden vorher berührten Stellen; die Stelle heißt nach Wielands Übersetzung: „Kommet alle zu dem Einen Christus, wie (ὡς) zu Einem Tempel Gottes, wie (ὡς) zu Einem Altar" (*Antw.* S. 44).

Nach dem griechischen Original ist diese Übersetzung nicht so evident; dort lautet der Text: „Πάντες ὡς [εἷς] εἰς ἕνα (al. τὸν) ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, [ὡς] ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν." Der Interpolator, der hier im übrigen sich ziemlich an den ursprünglichen Wortlaut hält, liest die Stelle in der folgenden Leseart: „Πάντες ὡς [εἷς] εἰς τὸν ναὸν θεοῦ συντρέχετε, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ὡς ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀρχιερέα τοῦ ἀγεννήτου θεοῦ.

Wenn nun aber die Sache so liegt, so hat mein Gegner keinen rechten Grund mehr, das Wörtchen ὡς als Vergleichungspartikel zu urgieren im Sinne, wie er es gerade haben möchte, daß dadurch Christus mit dem Altar verglichen würde; er hat kein tiefbegründetes Recht zu übersetzen: ‚zu Christus als zu Einem Tempel Gottes, als zu Einem Altar' und diese Übersetzung als ausschließlich berechtigt vorauszusetzen.

Wie, wenn ich die Stelle mit dem Interpolator, gestützt auf eine Leseart des echten Ignatius, geben würde, daß sie lautete: „Kommet wie ein Mann zum Tempel Gottes, wie zu einem Altar, wie zu einem Jesus Christus", wäre die Übersetzung falsch und ohne weiteres zurückzuweisen? Ich glaube nicht und doch wäre der Sinn derselben schon ein ganz anderer, grundverschiedener von dem Wielands. Ignatius hätte damit nichts anderes sagen wollen als, daß die Christen zu Magnesia die volle Einheit wahren sollen sowohl in der Versammlung als auch in der Liturgie und in den sonstigen religiösen Gebräuchen, sowie auch in der Lehre über Christus. Es ließe sich aber diese Interpretation auch im

einzelnen erhärten, besonders aus dem unmittelbar vorhergehenden Satze. Doch da ich völlig zufrieden bin, wenn selbst an den zwei früheren Stellen das Wort θυσιαστήριον seine eigentliche Bedeutung in Bezug auf die Eucharistie wahrt, können wir hier von einer weiteren Begründung absehen.[1])

* * *

Mehr der Unterhaltung wegen sei hier noch erwähnt, was mir W. zu erwidern hat auf meine Bemerkungen in

[1]) W. hatte in seiner Studie behauptet, daß der Altar im Magnesierbrief ebensowenig einen materiellen Altar bedeute, „als die damaligen Christen einen Tempel ναός, hatten"; ich bemerkte dagegen, daß er uns doch auch hätte beweisen sollen, daß Ignatius den Versammlungsort der Christen nicht einen Tempel hätte nennen können.

Diese Bemerkung nennt W. in seiner gewohnten liebenswürdigen Weise eine „Unterschlagung". Er verweist mich auf eine Anzahl Seiten seiner Studie, wo er „ausführlich dargetan, daß die ältesten Christen keinen ναὸς hatten und keinen haben wollten". Ich habe die Stellen alle nachgelesen; von Ignatius ist nirgends auch nur mit einem Worte die Rede; was er aber über die Anschauungen der Christen im allgemeinen dort ausführt, macht auf mich keinen Eindruck, gewiß nicht die „diplomatischen" Redensarten des hl. Justin, die uns selbst nach W.s eigenem Geständnis „völlig im Unklaren" lassen; vgl. hier unten im III. Teil.

Doch bringt er jetzt in seiner Antwort ein Argument, speziell für Ignatius. „Ob Ignatius die Lächerlichkeit [!] riskieren konnte — meint er S. 44 — den kleinen Versammlungsraum der damals sicher nicht sehr zahlreichen Christen mit dem pompösen Titel ναός — man bedenke, was damals ναὸς bei den Heiden und Juden bedeutete — zu belegen, mag Dorsch selbst entscheiden". Nun, ich nehme die Verantwortung gern auf mich. Ich meine nämlich, daß auch bei den Heiden durchaus nicht alle Tempel Parthenons oder Jupitertempel, wie er auf dem Capitol stand, gewesen sind; vielleicht war Herr Wieland schon einmal in Rom und ist dort am linken Ufer den Tiber hinab lustwandeln gegangen; da wäre er gar bald auf einen solchen ναὸς gestoßen, der recht wohl, der Größe nach, als vestibulum vor einem vornehmen römischen Palast hätte figurieren können. Nein! lächerliches war an meiner Behauptung gar nichts. Lächerlich wäre es sonst auch heute noch, wenn unsere Christen vom Lande oder unsere Missionäre ihre bescheidenen Gotteshäuser mit demselben Namen belegen wie zB. die Einwohner Roms ihre imposanten Heiligtümer und Kirchen.

betreff des *Römerbriefes* des hl. Ignatius. Ich hatte S. 325 meiner Bemerkungen gesagt: „Wohl gebraucht Ignatius das Wort θυσιαστήριον in übertragener Bedeutung im Briefe an die Römer, aber in einer solchen, die dessen Bedeutung als eines materiellen Altars zur notwendigen Voraussetzung hat"; und ich meinte dann im Gegensatz zu Wieland, daß er sich hiebei keineswegs auf heidnische Einrichtungen bezogen habe: „es sind ja Christen, die ihm (dort) den Chor machen und während seines Opfers Gott dem Vater in Christus Jesus lobsingen sollen; daß aber der Ausdruck σπονδισθῆναι, den hier Ignatius gebraucht —wie W. meint— ein spezifisch heidnischer gewesen, dafür hat sich derselbe den Beweis wieder geschenkt".

Gegen diese letzte Behauptung meines Gegners berief ich mich meinerseits auf Daniel 9,27: ἀρθήσεταί μου θυσία καὶ σπονδὴ und Hippolyt, der in seinem Kommentar *zu Dan.* die Stelle und die Worte direkt auf unser eucharistisches Opfer überträgt. Dafür aber, daß auch die christliche Kultusfeier nicht ohne Chor und ohne Loblieder gewesen, dafür berief ich mich auf die bekannte Stelle aus dem Briefe des Plinius an den Kaiser Trajan.

Mein Gegner hatte also gesagt, der Ausdruck σπονδισθῆναι sei spezifisch heidnisch. Ich wies ihm nach, daß er bei Daniel sicher nicht für heidnische Opfer vorkomme, zeigte ihm, wie denselben Ausdruck Hippolyt auch direkt für das christliche Opfer verwendete: daß der Ausdruck also nicht als spezifisch heidnisch erachtet werden könne. Was antwortet nun mein verehrter Gegner hierauf? „Der Ausdruck σπονδισθῆναι ist sicher [!] heidnisch bezw. jüdisch [also doch nicht mehr spezifisch heidnisch!], jedenfalls nicht [!] als christlich zu erweisen." Das sind großartige Worte, in denen man nur eines vermißt, nämlich den Beweis, gerade so wie in den nun bei W. folgenden Worten: „Wenn Hippolyt die [eben erwähnte] Danielstelle auf unser christliches Opfer bezieht, so tut er dasselbe, was an unserer Stelle mutatis

mutandis Ignatius tut: es ist eine Anwendung eines außerchristlichen Ausdrucks [σπονδὴ] auf eine christliche Sache."

Die Wahrheit wird sein, daß alle die Ausdrücke: Opfer mit seinen verschiedenen Abarten, Altar, Tempel usw., und so auch der Ausdruck σπονδὴ weder spezifisch heidnisch noch jüdisch, weder spezifisch römisch noch griechisch noch ägyptisch, sondern Gemeingut der Menschheit sind, und da der letztere Ausdruck eben ein Opfer mit einer Flüssigkeit bedeutet, so legt sich der Ausdruck sowohl für Ignatius nahe, der im Begriffe stand sein Blut für Christus zu vergießen, als auch für unser eucharistisches Opfer, das ein Nachbild von Christi Blutvergießung am Kreuze ist, und unter der Gestalt des Weines mit dargebracht wird.

Ich sagte ferner, daß es nicht recht wahrscheinlich sei, daß Ignatius an heidnische Zeremonien denke, wo er Christen aufforderte, ihm den Chor zu machen (ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι), zumal da wir von der anderen Seite wüßten, daß die Christen bei ihren liturgischen Zusammenkünften solche Chor- und Lobgesänge gekannt hätten. — „Χορός — so erklärt mir nun Wieland als ausgezeichneter Kenner der griechischen Sprache — ist terminus technicus für heidnische Chöre, wenigstens in der damaligen Zeit, sei es im Theater oder bei öffentlichen blutigen Opfern."

Verblüfft über diese Eröffnung, nehme ich meinen Gewährsmann Stephanus zur Hand und lese die Spalten über das Wort durch; von einer solchen ausschließlich technischen Bedeutung desselben ist darin nichts zu lesen. Doch sind wir hier nicht auf Stephanus angewiesen; schlagen wir lieber gleich unseren nächsten Gewährsmann Ignatius selber auf. In *Eph* 4 lesen wir: „Διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται· καὶ οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ . . ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ I. X. τῷ πατρί . ."; und

wenn diese Stelle nicht genügt, eine andere findet sich in demselben Briefe 19, 2.

Die Wahrheit ist, daß hier die „technische" Bedeutung, die mein Gegner dem Worte χορὸς unterstellen möchte, einfach ausgeschlossen ist. Die erstere Stelle, die wir aus *Eph* anführten, hat zudem eine zu frappante Ähnlichkeit mit der *Röm* 2,2, als daß wir nicht daran denken sollten, es seien beide auf dasselbe, nämlich auf die liturgischen Zusammenkünfte der Christen zu beziehen, somit auch der Altar, von dem in *Röm* 2, 2 die Rede ist.[1])

* * *

Nach allem, was wir gehört, steht es außer Zweifel: Ignatius von Antiochien kennt einen wahren Altar mit Bezug auf die Eucharistie; die eine Stelle aus dem Briefe an die *Philad.* würde uns völlig genügen. In Beziehung auf die anderen Stellen nehme ich wenigstens die Erklärungen meines Gegners auch für mich in Anspruch: „Ich habe für jede Stelle Beweise vorgebracht, welche zwar zum Teil nicht gerade zwingend sein mögen, wie überhaupt die Forschung auf diesem Gebiete stets mehr oder weniger auf Wahrscheinlichkeitsrechnung angewiesen sein wird, welche aber doch so viel Kraft haben, daß sie meine Folgerungen als nicht unberechtigt erweisen" (*Antw.* S. 32); „darum scheint mir meine Auffassung [auch bezüglich dieser Stellen] wohlbegründet und nicht unzulänglich, um darauf weiter zu bauen" (ebda S. 25).

Kennt aber Ignatius einmal einen Altar in der christlichen Eucharistiefeier, dann kennt er auch den Opferbegriff für dieselbe, der mit dem Altar in wesentlicher Ver-

[1]) Die Stelle Rom 2, 2 lautet: Πλέον μοι μὴ παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι Θεῷ, ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἕτοιμόν ἐστιν, ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ . . und Eph 4, 2 lasen wir: ἐν . . ἀγάπῃ . . . χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ . . . ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰ. Χριστοῦ τῷ πατρί . . .

bindung steht: den Begriff eines „wahren und eigentlichen Opfers", das nicht ohne Gabenoblation gedacht werden kann. Sicher fällt damit die These Wielands, daß in den Schriftstücken der damaligen Zeit ‚der Ausdruck θυσιαστήριον sich nirgends im Sinne eines materiellen [christlichen] Altares erweisen lasse.' Doch gehen wir nunmehr auch zu den übrigen Quellenstücken jener frühesten Zeit über!

Drittes Kapitel

Der Apostel Paulus

Ignatius, ein unmittelbarer Schüler der Apostel, kennt einen Altar in Verbindung mit der Eucharistie; was wir im vorausgehenden Kapitel gehört, läßt uns daran nicht zweifeln; er kennt ihn aber auch in einer Weise, daß er die Sache als allgemein bekannt voraussetzt. Ich meine, da liegt die Vermutung nahe, daß er diese Auffassung von seinen Lehrern, den Aposteln, überkommen habe; namentlich, da wir in einer jener Stellen, in denen er vom Altar redet, eine so frappante Ähnlichkeit mit einer Opferaltarstelle bei Paulus entdecken, daß es schwer wird, nicht an eine Abhängigkeit von ihm zu denken.

„Durch allerlei fremdartige Lehren lasset euch nicht fortreißen; das beste ist, durch Gnade das Herz zu festigen, nicht durch Speisen, die denen nicht frommten, die damit umgegangen sind", lesen wir *Hebr* 13,9; und ganz ähnlich bei Ign. *Magn* 8,1: „Lasset euch nicht verführen durch fremde Lehren und durch veraltete Fabeln, die unnütz sind: denn wenn wir annoch nach dem Gesetze im Judaismus leben, so erklären wir keine Gnade empfangen zu haben". — Unmittelbar vorher hatte Ignatius die Gläubigen ermuntert: „Kommet alle zu einem I. Christus.

wie zu einem Tempel Gottes, wie zu einem Altare", und im *Hebräerbrief* folgt unmittelbar: „Wir haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen, die dem Zelte dienen", nachdem dort vorher erklärt worden war: „Jesus Christus gestern und heute, derselbe auch in Ewigkeit."

So führt uns die Untersuchung zurück auf den *Hebräerbrief* und das, was er uns etwa vom Opferaltar erzählen möge. Und hier ist es der Vers 10 aus dem 13. Kap., der unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, gerade die Stelle, die ich eben angeführt habe.

§ 1. Hebr 13,10

Ich hatte für die Stelle folgende Interpretation gegeben: „Die Christen aus den Juden gingen durch ihren Anschluß an Christus gewisser Vorteile verlustig, die einem, der in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes aufgewachsen war, an sich teuer sein konnten; dazu gehörte die Teilnahme an den Opfern im Tempel durch Genuß des Opferfleisches, sei es daß sie durch die christliche Übung bereits daran gehindert waren, sei es daß sie durch die levitischen Priester davon ausgeschlossen wurden in einer Zeit, da die Judenchristen das alte Gesetz noch beobachteten; nur von solchen Opferspeisen kann an der Stelle die Rede sein . . . Diese Christen empfanden den vermeintlichen Verlust schwer, es lag Gefahr nahe, vielleicht die des Abfalls. Es galt sie zu warnen, aber auch sie zu trösten und aufzurichten; der Apostel tut es mit den Worten: [auch] wir haben einen Altar, von dem die nicht essen können, die dem Zelte dienen; so können wir die Schmach, die sie, die Zeltdiener, uns antun, leicht ertragen." [1])

[1]) W. hat diese Stelle vielfach ungenau wiedergegeben in seiner „Antwort" S. 37; doch darüber wollen wir jetzt nicht weiter rechten; nur meinte ich, ein Autor, der wie er seinem Gegner so oft Verdrehung, Verstümmelung des Textes, Unterschlagung vorwirft, sollte doch in seinen eigenen Zitaten die peinlichste Genauigkeit an den Tag legen. Wenn er aber auf der folgenden S. fragt: „Was gibt Dorsch

Diese Exegese nennt mein verehrter Gegner nun „banal", für einen Paulus wenigstens. Gewiß, man kann sie ins banale ziehen, wie man alles, auch das edelste, parodieren und travestieren kann; Wieland vergißt denn auch nicht, sich hier im Parodieren zu versuchen: „Gerade im Hebräerbrief —so meint er— begegnet der Apostel derartigen jüdischen Desiderien mit den wuchtigsten Gründen . . und da wäre es denkbar, daß Paulus, wenn die Judenchristen noch immer nach dem altjüdischen Opfer hin gravitierten, ihnen den ebenso jämmerlichen wie unedlen Trost entgegenhielte: *Tröstet euch! wohl lassen die Juden euch bei ihren Opfern nicht mitessen, aber auch wir lassen die Juden bei unserem Opfer nicht mithalten!?*"

Ein jeder sieht ein, daß diese Worte etwas ganz anders besagen, als meine Exegese aus dem Texte des Apostels herausgelesen hatte; in W.s Travestie tritt ein kindischer, kleinlicher Vergeltungszug in den Vordergrund, nach meiner Exegese aber mehr der Wert des christlichen Opfers, der uns den Verlust des jüdischen Opfers leicht verschmerzen läßt.

Was dann in dieser Exegese noch banales bleibt, selbst für einen Paulus, ist mir nicht verständlich; man denke nur daran, was dieser Apostel sonst von sich in seinem Verkehr mit den Schwachen aussagt: „Schwach bin ich geworden für die Schwachen, damit ich die Schwachen gewänne; allen bin ich alles geworden, um alle zu retten" *(1 Cor* 9,22*)*; und wie er dies auch praktizierte, darüber lese man nur einmal nach, was *Apg* 21 uns von ihm erzählt wird, wie er sich aus Nachsicht für die Schwachen selbst herbeiließ, „mit andern, mit ihnen geheiligt, zum Tempel

das Recht, das Partizipium (ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες) konzessiv zu übersetzen?" — so hätte er aus dem ganzen Kontext ersehen können, daß ich dort überhaupt keine wörtliche Übersetzung bieten wollte, sondern nur den Sinn angeben, den man aus den Worten in ihrem ganzen Zusammenhang herauslesen könne; man möge mir also beweisen daß die Stelle nicht so interpretiert werden könne.

hinaufzusteigen und die Vollendung der Tage der Heiligung anzumelden, bis wann für jeden Einzelnen von ihnen das Opfer dargebracht werden solle". Aber auch gerade im Brief an die *Hebräer* hatte er im fünften Kapitel betont, daß er es mit Kindern (im Glauben) zu tun habe, denen Milch not tue, nicht feste Speise.

Man mag an der Exegese, wie ich sie vorgeschlagen habe, aussetzen, was man will —für sicher habe ich sie nicht ausgegeben— aber banal, nein banal ist sie nicht; wir sehen hier Paulus nur in seiner Rolle, wie er sie beschreibt *1 Thess* 2, 7: „Kinder sind wir geworden in eurer Mitte, wie eine Amme, die obwartet ihren Kindern."

* * *

Aber vielleicht hat mein Gegner etwas besseres an die Stelle zu setzen. Hören wir, was er meint; er spricht hierüber *MC* S. 39, lediglich wiederholend, was er S. 25 schon einmal gesagt hatte: „Was von dem christlichen θυσιαστήριον des Hebräerbriefes zu halten, ist im vorigen Abschnitt ausgeführt worden. Der Apostel zieht die Kultbräuche des alten Bundes heran, um den neuen Bund zu illustrieren; denn er spricht zu Juden, bezw. Judenchristen." „Wie dort (im altjüdischen Opferkult) —so S. 25— die im Lager befindlichen von den Sühnopfern nicht essen dürfen, diese vielmehr außerhalb des Lagers verbrannt werden, so haben auch jetzt noch die Zeltdiener keinen Anteil am wahren Opferlamm, das ‚außerhalb des Lagers' getötet worden." — Doch da würde es sich ja auf einmal gar nicht mehr um die Beleuchtung innerer Verhältnisse des neuen Bundes handeln, wie man nach den vorausgehenden Worten Wielands meinen sollte, sondern lediglich um die Beleuchtung des Verhältnisses der Zeltdiener zum neuen Bunde.

Doch sehen wir hier noch ein wenig genauer zu! „Der Apostel —so erklärt Wieland— zieht die Kultge-

bräuche des alten Bundes heran, um den neuen zu illustrieren“[1]). Dies tut er aber zunächst sicher nicht an der Stelle, die uns vor allem angeht, Kap. 13,10. Sie lautet: „Ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες . . wir Christen haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen, die dem Zelte dienen“. Hier wird einfach ein Altar, den die Christen haben und von dem sie essen, den Kultspeisen und Opfern der Zeltdiener oder Juden gegenübergestellt, nichts illustriert.

Der unmittelbar sich anschließende Satz führt sich durch die Partikel γὰρ als Begründung, wenn man will, als ‚Illustration‘ ein; als solche Begründung erscheint ein Vergleich: „Am großen Versöhnungstage ward das Blut der Opfertiere vom Hohepriester ins Allerheiligste hineingetragen, das Fleisch aber außerhalb des Lagers verbrannt: so litt denn auch Jesus, um mit dem eigenen Blute sein Volk zu erlösen, außerhalb des Tores.“ Das ist der Beweisgrund, die Illustration, noch nicht das zu Beweisende; und diese Illustration wird ebensowohl aus dem neuen wie aus dem alten Bunde entnommen.

Was aber schließlich begründet und illustriert werden soll, das sehen wir am besten aus dem Schlußsatz des Enthymems, der allsogleich unter dem folgenden Verse 13 mit der Partikel τοίνυν sich anschließt: ‚Τοίνυν ἐξερχώμε-

[1]) Es ist dies ein bekanntes Prinzip, womit man die Kraft prophetischer Stellen, besonders auch in unsererer Sache, abzuschwächen versucht; so findet es sich zB. verwendet von *Chemnitz* im *Examen des Konzils von Trient*, einem Werke, von dem später oft die Rede sein wird; vgl. in der dort zitierten Ausgabe S. 133. Aber das Prinzip, das für die Prophetenauslegung noch irgend eine Bedeutung hätte, kann nicht so leichter Hand auf die Interpretation der Worte eines Apostels übertragen werden, wie wir sehen werden. — Im übrigen weiß mein Gegner sein Prinzip auch wohl zu mildern — es versteht sich, wo es ihm taugt — wie zB. da, wo er noch mit Bezug auf diese Stelle in der Antwort S. 105 meint: „Zwingt da nicht die Parallele mit alten Kultopfern dazu, gleichfalls ein liturgisches Opfer anzunehmen?“

θα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες, — „so gehen wir also hinaus zu ihm außerhalb des Lagers d. h. des alten Bundes, der keinen Anteil an ihm hat, seine Schmach auf uns nehmend."

Da ist mit keiner Silbe die Rede davon, daß durch die eingeschobene Beweisführung das θυσιαστήριον des Verses 10 illustriert und dieses mit Christus identifiziert werden soll, wie Wieland ohne weiteres annimmt, wenn er sagt: „Unser θυσιαστήριον ist Jesus Christus selbst, der außerhalb des Lagers der Zeltdiener, das ist außerhalb des Judentums geopfert worden ist" (S. 39).[1] Von allem andern abgesehen, würde so auf einmal Christus nicht bloß als die Erfüllung des alttestamentlichen Versöhnungsopfers, sondern auch zugleich als Altar auferscheinen, was des guten denn doch zuviel wäre.

Durchgehends erscheint als leitender Gedanke, auf dem es dem Apostel im ganzen Beweise ankommt, das stetig wiederholte ἔξω τῆς παρεμβολῆς (v. 11) . . . ἔξω τῆς πύλης (v. 12) . . . ἔξω τῆς παρεμβολῆς (v. 13) d. h. „hinaus aus dem Judentum" und brechet einmal mit den veralteten Gebräuchen, „die denen nicht frommten, die in ihnen wandelten" (v. 9).

Das war ja der Punkt, den der Apostel auch sonst so oft betonen mußte und der eine seiner Hauptsorgen bildete; wir wissen es auch aus seinen übrigen Briefen, wie oft er solchen judaisierenden Propheten entgegentreten mußte, die da die Herzen der Christen immer und immer wieder betören und ihnen einreden wollten, daß auch der alte Bund zugleich mit dem neuen seine Berechtigung und Verpflichtung habe, ja zum Heile notwendig sei. Daß es eben solche Irrlehrer waren, denen er gerade hier wieder gegenüberstand, deutet er im V. 9 selbst an, wenn er sagt: „Durch mannigfaltige und fremdartige Lehren lasset euch nicht fortreißen", und gerade hieran die Bemerkung knüpft, mit der er den ganzen Diskurs einleitet: „Das

[1] Vgl. auch „Antwort" S. 39.

Beste ist es, durch Gnade das Herz zu stärken, nicht durch unnütze Speisen." Dieser Lehrpunkt konnte ihm so als bedeutungsvoll genug erscheinen, um seinetwegen die Rede gleichsam zu unterbrechen und ihn durch eine eigene Begründung in das rechte Licht zu rücken.

Im übrigen gibt mein Gegner bis hieher die Auslegung zu, so zB. S. 40 in der „Antwort": „Der Apostel fordert unter dem Bild der Zeremonien am großen Versöhnungstag die Judenchristen auf, mit den jüdischen Observationen zu brechen, da sie mit den Heilsgnaden Christi unvereinbar seien." Was er aber noch dazu behauptet und was er nicht beweist, ist, daß Christus nun an der Stelle auch gleichzusetzen sei mit dem θυσιαστήριον Opferaltar des V. 10.

Christus, sein Opfer am Kreuze und dessen Begleitumstände, alles das illustriert aus dem, was beim großen Versöhnungsopfer des alten Bundes beobachtet wurde, erscheinen also in der Beweisführung des Apostels zunächst nur, um die vollständige Trennung zwischen Ihm und seinen Jüngern *einerseits* und den Zeltdienern *andererseits* offenkundig darzutun, wenn man will zu „illustrieren"; keineswegs aber um den Altar zu erläutern, von dem nach V. 10 den Christen „zu essen" gereicht wird. Dies müßte zum mindesten eigens dargetan werden.

Davon läßt sich aber viel leichter das Gegenteil zeigen. Hätte Paulus diesen Altar erläutern wollen, so wäre seine Argumentation eben direkt widersinnig. Christus wird in ihr ja gerade unter dem Bilde jenes Opfers dargestellt, von dem im alten Bunde niemand essen durfte; und dieses Opfer eben unter der Rücksicht eingeführt, daß es niemanden Speiseanteil gewähre: „das Blut —so heißt es— wird ins Allerheiligste gebracht, das Fleisch aber außerhalb des Lagers verbrannt." Wenn also das Versöhnungsopfer gerade unter dieser Rücksicht vom Apostel in die Argumentation eingeführt wurde zur Beleuchtung des neutestamentlichen Opfers und Altars, so würde daraus

sich die unmittelbare Folgerung ergeben, daß man im neuen Bunde alle Kultspeise verachten müsse und im neuen Testamente überhaupt keine Opferspeise erwarten dürfe. Er würde demnach zuerst die Proposition aufgestellt haben: „Wir haben einen Opferaltar [von dem wir essen] . .“; und dann dazu den Beweis erbracht haben: „von dem aber nicht bloß die Zeltdiener, sondern überhaupt niemand weder Priester noch Laie etwas genießen darf“[1]).

Ganz ebenso hatte ich auch schon in meinen Bemerkungen zur Studie meines Gegners geschlossen S. 321: deshalb weil Christus unter dem Bilde des Sühnopfers vorgeführt ist, von dem niemand essen durfte, kann Christus am Kreuze, als das Nachbild jenes Sühnopfers, in der Argumentation des Apostels nicht identisch sein mit dem θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν [ἔχομεν ἐξουσίαν]. — „Bitte, umgekehrt, —läßt sich hiegegen mein Gegner nun in der Antw. S. 40 vernehmen— gerade deswegen ist hier nicht von buchstäblichem Essen, nicht von der Eucharistie die Rede, sondern von der Teilnahme an Christus überhaupt“; er spielt also das richtige Verständnis der Stelle auf die geistige Bedeutung hinaus, als wäre von geistiger Speise die Rede.

Aber auch so wäre die Argumentation des Apostels nicht weniger ungeschickt als in der vorher zurückgewiesenen Interpretation; denn vom geistigen Genuß des großen Versöhnungsopfers waren im alten Bunde weder die Priester noch die Laien ausgeschlossen, indem die geistigen Früchte jenes Opfers wahrhaftig dem Volke Israel zu gute kamen. „Die ganze Argumentation des Apostels —bemerkt dies-

[1]) „Es ergäbe sich bei obiger Auffassung — so meint auch *Thalhofer*, Das Opfer des A. und des N. Bundes S. 237 — konsequent nicht bloß Wegfall des Opfermahles für die jüdischen Priester, sondern auch für sämtliche Christen denn wenn alles verbrannt und das Allesverbrennen in einem Zusammenhang, wo von Ausfall des Opfermahles die Rede ist, als das spezifisch typische betont wird, dann resultiert notwendig der gänzliche Mangel des Opfermahles“.

bezüglich Bickell *Messe und Pascha* S. 134— würde hinfällig werden; denn die Gegner hätten ohne weiteres antworten können, daß im Gesetze nur das wirkliche, nicht aber das geistige Essen vom Sühnopferfleisch untersagt werde, der Beweis mithin weder ad rem noch ad hominem sei."

An meiner Bemerkung ist also nichts umzukehren; der Apostel würde, wenn die Auffassung meines Gegners die richtige wäre, wenn er Christus hier als Opferaltar einführen würde und dies unter dem Bilde des alttestamentlichen Versöhnungsopfers, in der Tat auf der einen Seite betonen: „wir haben einen Opferaltar, von dem wir essen", und dies andrerseits beleuchten an dem Opfer, „von dem niemand essen durfte." Dies ist zu widersinnig, als daß wir es ohne weiteres annehmen dürften; und Christus wird deshalb vom Apostel unter dem Bilde des Versöhnungsopfers eingeführt, um etwas anderes zu illustrieren als den Altar, von dem den Christen zu Essen verabreicht wird. Dies ist der Gedanke, der der ganzen Gedankenentwicklung besser entspricht: Die Zeltdiener haben an den Segnungen der Erlösung überhaupt keinen Anteil, aus dem dann freilich auch hervorgeht, daß sie ‚*von unserem Altare nicht essen dürfen*'.

* * *

Der Satz: „Wir haben einen Opferaltar . .", ist also unabhängig von der bei Paulus folgenden Erörterung zu verstehen, die einen ganz anderen Zweck verfolgt. Was aber dann der Apostel für einen Altar im Sinne habe, von dem die Christen kultische Speise genossen, das konnte niemand verborgen bleiben, der in die heiligen Geheimnisse eingeweiht, „einmal erleuchtet war und die himmlische Gabe gekostet hatte" (6,4). Und darin kann uns der allernächste Zusammenhang nur bestärken, in dem jene Worte beim Apostel ausgesprochen wurden; denn näher hängt mit

unserem V. 10 jedenfalls der V. 9 zusammen als der V. 12, und dies sowohl räumlich als auch dem Gedanken nach. „Unumstößlich fest dürfte allererst stehen —so Thalhofer a. a. O. S. 234— daß φαγεῖν V. 10 ein leibliches Essen bezeichne; denn der Verfasser gibt nicht die mindeste Andeutung, daß er dabei an ein anderes Essen gedacht wissen wolle, als an ein solchartiges, wie er in V. 9 (βρώματα; wahrscheinlich bloß Opferspeisen) im Auge gehabt, nämlich ein leibliches. Hätte er mit φαγεῖν in V. 10 den Begriff eines bloß geistigen Genießens mittelst Glaubens verbunden wissen wollen, so lag für ihn im Zusammenhang eine schlechthinige Nötigung, diese unvermittelte Wendung vom leiblichen zum geistigen Essen irgendwie bemerklich zu machen."

Ist aber das Essen einmal von der Eucharistie zu verstehen, so wird der Altar, von dem dieselbe zum Genusse verabreicht wird, eben der Tisch sein, auf dem sie zubereitet ward, und ebenso unter uns zu suchen sein wie die Speise selbst, wie der Altar der Juden auch bei diesen gefunden wurde.

Daß man nicht zunächst an das Kreuz denken kann als den Altar, auf dem unsere eucharistische Speise ein für allemal für die Myriaden von Opfermahlzeiten der kommenden christlichen Jahrhunderte zubereitet wurde, das hat Thalhofer zu allem Überfluß a. a. O. S. 235 f. nachgewiesen; wir werden später darauf zurückkommen. Auch ist vom Kreuze als einem Altar in der ganzen Ausführung des Apostels, ja im ganzen Briefe nirgends die Rede.

Gewiß steht auch so noch Christus und sein Kreuzesopfer in naher Beziehung zu unserem Opferaltar, und eine solche Beziehung schwebte wohl auch dem Apostel vor Augen, als er hier gerade seine Illustration aus dem Leiden Jesu entnahm; nur daß er an eine Identität zwischen dem Gekreuzigten und diesem Opferaltar gedacht habe, ist ausgeschlossen.

Der Beziehungen aber sind es zwei, an die man an unserer Stelle denken kann: *eine allgemeinere*, von der wir schon gehört. Im Kreuzesopfer war nämlich Christus gerade der Begründer des neuen Bundes und in ihm hat er die Scheidung vom alten Bunde vollzogen und so diejenigen, die Anteil haben wollen an ihm und seinen Segnungen, unter denen auch das θυσιαστήριον mit seiner Bundesspeise, hinausgeführt aus der Umzäunung des Bundeszeltes, aus seinen Gewohnheiten und Gebräuchen.

Dann aber steht das eucharistische Opfer, nicht nur wie alle Einrichtungen des neuen Bundes, sondern auch noch in einer ganz besonderen Weise zum Kreuzesopfer Christi in Beziehung; es ist dessen stetige Erinnerung und Erneuerung; „quotiescunque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis: mortem Domini annuntiabitis", sagt derselbe Apostel an einer andern Stelle (*1 Kor* 11,26), wenn anders Paulus es ist, der den Brief an die Hebräer geschrieben.[1])

* * *

Darnach wissen wir nun auch, was wir von der Behauptung Wielands zu halten haben, mit der er auf S. 39 seiner Antwort fortfährt: „So ist auch der Ausdruck θυσιαστήριον vom Tempeldienst entlehnt, bedeutet aber nicht einen wirklichen Altar und kann keinen solchen be-

[1]) Mit Recht drückt deshalb *Bickell* a. a. O. S. 134 dahin seine Verwunderung aus: „Das Allerunerklärlichste ist aber, wenn katholische Exegeten die Beziehung auf die hl. Eucharistie deshalb ablehnen, weil sich Vers 12 auf das Opfer am Kreuze beziehe! Als ob das Kreuzopfer und das eucharistische nicht ein und dasselbe wären, nur in der Art der Darbringung verschieden! Als ob auch das eucharistische Opfer nicht die Darstellung, Fortsetzung und Zuwendung des Einen Opfers wäre, welches auf dem Calvarienberge vollbracht, seitdem fortwährend unblutiger Weise auf unsern Altären gefeiert und im himmlischen Heiligtume von dem Vater angenommen wird! Der hl. Paulus lehrt also, daß Christus in demselben Zustande, in welchem er am Kreuze litt und starb, nämlich als Sündopfer, auch auf dem Altare gegenwärtig sei und von diesem Altare hinweg den Gläubigen als Speise gereicht werde . . ."

deuten." Und nun hören wir auch einmal einen Grund: „weil der Apostel im ganzen Kapitel nur vom Kreuztod, nicht aber von einem eucharistischen Opfer spricht." Es ist dies schließlich der einzige Grund, den mein Gegner in *MC* für seine so apodiktische Behauptung vorbringt: „das Wort θυσιαστήριον bedeutet keinen christlichen Altar und kann keinen bedeuten."

Hier aber enthebt er uns der Mühe einer Widerlegung: diesen Grund widerlegt er nämlich selber, wenn er nun in seiner Antwort S. 105 erklärt: „V. 15 (in unserem 13. Kapitel desselben Briefes) fährt der Apostel fort: ‚Durch ihn also laßt uns Gott allezeit das Lobopfer bringen'. Im Gegensatz zum alten Kult sollen wir ‚also', d. h. nachdem wir die alten Opfer verlassen haben, durch Christus unser Lobopfer bringen. Zwingt da nicht die Parallele mit den alten Kultopfern dazu, gleichfalls ein liturgisches Opfer anzunehmen, nämlich Jesus Christus den Gekreuzigten[1]), bezw. von unserer Seite aus: das Lob Gottes durch Christus den Gekreuzigten? Weil Paulus aber diese Worte in unzerreißbarem Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen spricht, ist das in V. 15 genannte Opfer in der Tat das einzige liturgische Opfer, an welches Paulus denkt."

Ganz recht! und dies einzige liturgische Opfer, das wir „von unserer Seite aus" Gott darbringen, ist dann wohl auch das eucharistische — — oder nicht? Dann haben wir in dieser Eucharistie eben noch ein anderes liturgisches Opfer, und es wäre jenes nicht mehr das einzige. — Wie aber steht es nun mit Wielands obigem Grunde: „im ganzen Kapitel spricht der Apostel nur vom Kreuztod, nicht von einem eucharistischen Opfer"? Sehr schlecht!

[1]) Hier nimmt unser Autor Christus, den Gekreuzigten, als unser „liturgisches Opfer"; ich will ja nicht rechten mit ihm über diese Anschauung; aber er dürfte es mir dann am allerwenigsten verdenken, wenn ich nun meinerseits das Kreuz für einen liturgischen Altar angesehen hätte (Antw. S. 41), was ich jedoch nicht getan habe.

Übrigens findet sich derselbe Widerspruch auch schon in *MC* S. 25, wo er sagt: „Das Opfer des Lobes aber gründet sich auf die Eucharistie, durch welche die Christen Gott alle Verherrlichung darbringen." — So lange aber W. diesen Widerspruch, in den er mit sich selber geraten, nicht gelöst, erachte ich mich nicht für gebunden, mit ihm über diesen Punkt weiter zu disputieren.[1])

So lange mein Gegner nichts besseres entgegenzustellen weiß, kann ich getrost bei meiner Exegese von *Hebr* 13,10 bleiben: sie ist weder „banal", noch hat sie wissenschaftlich etwas zu fürchten. Sicher ist eben, daß in V. 9 von den kultischen Speisen der Juden die Rede ist, denen der Apostel nun in V. 10 etwas ähnliches und gleichartiges auf Seiten der Christen entgegenstellen will. Wieland selbst gibt nun zu, daß im nämlichen Kapitel von der Eucharistie die Rede ist, in der den Christen in der Tat eine wahre Kultspeise dargereicht wird; und da sollen wir uns der Erkenntnis verschließen, diese eucharistische Speise sei nicht dieselbe wie jene, die wir vom „Opferaltar" ge-

[1]) Aber wie steht es überhaupt mit der Illation: Der hl. Paulus redet im Kapitel V. 15 von der Eucharistie; also haben wir ein Recht, das θυσιαστήριον des V. 10 auch auf die Eucharistie zu beziehen? Mein Gegner verwahrt sich gegen diese Illation in seiner Antwort S. 106: „Ich —so meint er— bin der Ansicht, daß dieses ‚Lobopfer durch Christus' auch im engeren Sinn, der ‚Eucharistie', gefaßt werden kann. Allein für V. 10 kann hieraus nichts gefolgert werden, weil das dortige θυσιαστήριον, als Erfüllung des extra castra verbrannten Sühnopfers, der Gekreuzigte ist ... Wer dieser Altar ist, sagen die V. 11 — 14: Christus der Gekreuzigte." — Was jener Altar bedeute, das sagen uns diese VV. 11—14 eben nicht; denn diese sind, wie wir eben gehört, lediglich zur Begründung des Gedankens eingeführt, daß von unserem Opferaltar und unserer Opferspeise die Juden ausgeschlossen sind (V. 10). Darum schließt auch diese Gedankenreihe zunächst in V. 13 ab mit dem Satze: „Laßt uns also hinausgehen zu ihm hinaus aus dem Lager der Zeltdiener und seine Schmach tragen." Erst jetzt wird der Gedanke aufgenommen: „Durch ihn also laßt uns Gott unser Lobopfer bringen," eine Aufforderung, die den eucharistischen Altar nicht ausschließt, noch auch ein φαγεῖν von einem θυσιαστήριον, wie W. in seiner weiteren Ausführung S. 107 vorauszusetzen scheint.

nießen! Ich halte nicht dafür. Daß dann hiebei der Gedanke an das Kreuzesopfer nicht völlig ausgeschlossen ist, das darf jenen keine Schwierigkeit bereiten, die da wissen, in welch enger Berührung unser eucharistisches Opfer, auch als Oblationsopfer gedacht, mit dem Kreuze steht.[1])

§ 2. 1 Kor 10,18 ff

Was die Stelle 1 Kor 10,21 angeht, hat mein verehrter Gegner nichts vorgebracht, was die Exegese, der ich mich angeschlossen hatte, entkräften könnte; die Sache in wenige Worte kleidend will ich hieher setzen, was Rauschen a. a. O. S. 66 über diese Stelle für ein Urteil abgibt: „Die Bemerkungen des hl. Paulus —sagt er— über den Gegensatz zwischen dem ‚Tische des Herrn' und dem ‚Tische der Dämonen' legen sogar den Gedanken nahe, daß der Tisch des Herrn so gut wie der der Dämonen ein Opfertisch ist[2]); in diesem Sinne also ‚Tisch' gleich ‚Altar', hat auch das Tridentinum (sess. 22,1) die Stelle verstanden". Was für ein starkes Argument müßte das wohl sein, um gegen eine solche Versammlung von Theologen und Vätern

[1]) Mein Gegner beruft sich für seine Erklärung neben äußerst wenigen andern Autoren *(Estius, Stentrup, Scheeben)* auch auf den *hl. Thomas*. Dagegen sei hier nur bemerkt, was *Gutberlet* (Dogm. Theologie v. *J. B. Heinrich* IX. Bd. 2. Abt S. 825) erwidert: „Wenn es auch ein Thomas von Aqu. ist, der [*Hebr.* 13, 10] den Opferaltar vom Kreuzaltar versteht, so reicht doch, von inneren Gründen abgesehen, die Auktorität eines hl. Chrysostomus, Theophylact, Ökumenius, Primasius, Sedulius, Hesychius, Anselm u. a., welche ihn an Alter und exegetischer Tüchtigkeit überragen, hin, sein Ansehen in dieser Frage zu entkräften. Selbst der treue Schüler des Thomas, der Kard. Kajetan, gibt ihn in dieser Frage auf, in welcher auf Seite des hl. Lehrers ein Lyranus steht, dessen Exegese der Vers charakterisiert: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset."

[2]) „Welchen Sinn — so meint *Bickell* a. a. O. S 133 zu unserer Stelle — hat die Gegenüberstellung des Tisches des Herrn und der Götzenaltäre, wenn nicht auch der erstere ein Altar ist?" (Vgl. dazu *Heinrich-Gutberlet*, Dogm. Theologie IX, 2 S. 838). — Die Auslegung W.s aber, die den Ausdruck τράπεζα mit „Speise" geben will, hält nicht stand, wie wir gleich sehen werden.

darzutun, daß man die Stelle von einem christlichen Altar nicht einmal verstehen könne![1])

Einen Punkt jedoch möchte ich nicht mit Stillschweigen übergehen. „Ein Altar für den christlichen Kult läßt sich aus unserer Stelle nicht folgern — hält W. S. 35 fest —. Und ich [Wieland] begründete diesen Satz damit, daß Paulus auch bezüglich der heidnisches Opferfleisch Genießenden nicht an eine reale Gemeinschaft derselben mit dem heidnischen Altar denken konnte, weil mit dem Altar selbst nur diejenigen Gemeinschaft haben können, welche vom Altar essen, d. h. bei der liturgischen Feier selbst von den Opferspeisen Anteil empfangen; die, welche in Häusern nur das von den Altären stammende Fleisch essen, sind nicht in realer, faktischer Gemeinschaft mit dem Altar."

Nun ich meine zunächst, daß diese nicht mehr und nicht weniger mit dem Altar „reale Gemeinschaft" haben als jene, die direkt vom Altare genießen; in beiden Fällen handelt es sich lediglich um eine moralische Gemeinschaft, die dieselbe sein kann hier wie dort.

Aber wer sagt denn unserem Autor, daß an der Stelle, soweit sie uns angeht, nicht von solchen die Rede ist, die

[1]) Damit mich aber mein Gegner nicht falsch verstehe: mit dieser Bemerkung will ich keineswegs gesagt haben, daß nun der Sinn der Stelle dogmatisch festgelegt sei; doch gilt mir die Autorität so vieler und gelehrter Männer, wie sie damals auf dem Konzil versammelt waren mehr als die Wielands. — Mit der Auffassung des Konzils stimmt aber auch die Auffassung wohl aller Theologen der neuesten Zeit überein; vgl. *Scheeben-Atzberger*, Handb. der kath. Dogmatik IV. Bd. 2. Abt. (1901) S. 639; — *Heinrich-Gutberlet*, Dogm. Theologie IX. Bd. 2. Abt. (1901) S. 837 f; — *Schanz*, Die Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche (1893) S. 443; — *Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik III. Bd. S. 214; — *Specht*, Lehrb. der Dogmatik, II. Bd. S. 286; — *Schell*, Kathol. Dogmatik. III. Bd. 2. Teil S. 519; — *Oswald*, Die dogm. Lehre von den hl. Sakramenten[5] I. Bd. S. 668. — *Gihr*, Das hl. Meßopfer (1907) S. 79; — Chr. *Pesch*, Praelectiones dogm.[2] De Sacramentis T. VI. pg. 374. — Außerdeutsche Autoren wie *Billot*, *Lahousse* etc. will ich gar nicht einzeln erwähnen.

unmittelbar, bei der Feier selbst, vom Altare Speise nehmen und genießen? Die Stelle selbst wenigstens schließt dies mit keinem Worte aus; was wir aber sonst im Briefe lesen, drängt uns förmlich die Meinung auf, daß es sich an unserer Stelle gerade um solche handelt, die direkt an der Opferfeier teilnehmen.

Vom Opferfleisch nämlich, wie es auf dem Markte zu kaufen war, hatte der Apostel bereits im Kapitel 8 geredet; davon redet er später in unserem Kapitel 10 wieder im V. 25, wo er sagt: „Alles was auf dem Fleischmarkte feilgeboten wird, esset und fragt nicht viel herum, um des Gewissens willen." Denn in Bezug auf dieses hatte er oben (8,4) schon erklärt: „In Betreff der Speisen, die den Götzen geopfert werden, wissen wir, daß ein Götze nichts ist in der Welt"; daran knüpft er nur die Mahnung: „Sehet aber zu, daß diese eure Freiheit nicht etwa ein Anstoß für die Schwachen werde" (V. 9). Er stellt den Genuß von solchem Fleisch also frei; nur bittet er, die Gewissen anderer zu schonen (10,29).

Wie ganz anders jedoch lautet die Sprache des Apostels an der Stelle, die uns beschäftigt: „Nolo vos socios fieri daemoniorum: non potestis calicem Domini bibere, et calicem daemoniorum; non potestis mensae Domini participes esse et mensae daemoniorum." Von etwas anderem redet er also hier, als von indirektem Genusse des Opferfleisches; er redet von der direkten Beteiligung an heidnischen Opfern, gemäß der Proposition, die er V. 14 der ganzen Ausführung vorangestellt hatte: „Geliebteste, fliehet vor dem Götzendienst" — φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας!

Weil es ferner diese Proposition ist, die der Apostel vorausgeschickt, dies die Warnung, die er einschärfen wollte, so ist es auch nicht wahr, was Wieland des weiteren bemerkt, daß es dem Apostel „lediglich" oder direkt um „Gottes Gemeinschaft" zu tun sei (*Antw.* S. 37). Direkt will er nichts anderes als abschrecken vom Götzendienst, der sich gerade in der Opferdarbringung und am Altare vollzieht.

Und darum skizziert er in aller Kürze, was es mit diesem religiösen Kult für eine Bewandtnis habe: in Christi Religion (V. 16), in der jüdischen (V. 18), in der heidnischen (V. 19f).

Nachdem er aber diese drei Kulte so dargestellt, sagt er ebenso kurz und bündig seine Meinung: „Ich will nicht, daß ihr Genossen der Dämonen werdet: ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; nicht zugleich am Tische des Herrn teilhaben und am Tische der Dämonen" (V. 20f). Hier ist durchaus vom Opferkult die Rede, also auch vom Opfertische, zunächst auf Seiten der Götzendiener, konsequenterweise aber auch auf Seite der Christen!

Etwas weitläufiger hat diesen Gedanken Mangenot durchgeführt im *Dictionnaire de Théologie catholique* T. I p. 2576: „Par un raisonnement très serré, il [l'apôtre] éloigne énergiquement les Corinthiens du culte des idoles et de la participation aux sacrifices païens. *1 Cor* 10,14—21. Il compare cette participation idolâtrique à la manducation du corps et du sang de Jésus-Christ et à celle que les juifs faisaient d'une portion des victimes qu'ils offraient à Dieu. *Cette double comparaison avec les sacrifices païens et judaïques montre bien que, dans sa pensée, la participation des chrétiens au corps et au sang de Jésus-Christ était une participation à un sacrifice réel et que le pain rompu et mangé et le calice bénit et bu avaient été offerts en sacrifice aussi bien que les animaux immolés à Jéhovah par les juifs et aux idoles par les païens.* Or, il conclut son raisonnement par ces paroles: ‚Vous ne pouvez boir le calice du Seigneur et le calice des démons; vous ne pouvez pas participer à la table du Seigneur et à la table des démons'. *1 Cor* 10,20 sq. Si la τράπεζα κυρίου désigne directement le saint repas composé de la chair et du sang du Sauveur, *elle suppose par l'emploi même du mot* τράπεζα, formant image, *et par la comparaison avec la table des démons ou la participation des victimes immolées sur les autels païens, une table réelle sur laquelle le corps et le sang de Jésus ont été offerts en sacrifice* et sur laquelle les chrétiens viennent recevoir cette divine nourriture. *Elle désigne donc indirectement, il est vrai, mais réellement et certainement l'autel chrétien; elle est synonyme du* θυσιαστήριον *des juifs.*"

Wieland kann sich der Gewalt dieser Argumentation nur entziehen, indem er leugnet, daß der Tisch der Dämonen (τράπεζα δαιμονίων) den heidnischen Altar bezeichne. „Der Ausdruck ‚Tisch' —so erklärt er sich S. 34 der Antw.— ist, wie aus dem unmittelbaren Zusammenhang

sich ergibt, das Korrelat zu Kelch und bedeutet demnach nicht ein Gerät, sondern Speise, entsprechend dem Blut und Leib Christi in V. 16."

Daß diese Ausflucht nicht stand hält, daß der „Tisch der Dämonen" vielmehr direkt und zunächst als „Altar der Götzendiener" zu verstehen ist, ist meines Erachtens völlig evident.

Was von diesem Tische der Dämonen gegessen wird, kann eben nichts anderes sein als, wovon der Apostel V. 20 gesagt hatte: „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen" — ἃ θύουσιν τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύουσιν, wovon er noch in demselben Vers erklärte: „Ich will aber nicht, daß ihr Gemeinschaft habet mit den Dämonen ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι)".

Von Dingen aber, wie sie nun ganz analog beim Volke Israel zu finden waren, hatte er unmittelbar vorher (V. 18) bemerkt: „Sind nicht diejenigen, welche von den Opfertieren genießen, teilhaftig des Altares — βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν; und dies ganz offensichtlich (V. 19), um gerade daraus die Folgen der Götzenopfer zu beleuchten.

Da braucht man doch wahrhaftig nicht viele Worte zu verlieren, um darzulegen, daß, wie die „Opfer" beim Volke Israel und ihr Genuß dem entsprechen, was die Heiden „opfern und genießen", so auch das aus dem Genusse heidnischer Opfer erwachsende sich Vergemeinschaften mit dem „Tische der Dämonen" (μετέχειν τραπέζης δαιμονίων) sein Analogon findet in der Opfergemeinschaft mit dem „Altare" bei den Juden (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν). Man würde sonst absolut nicht begreifen, warum der Apostel jenen aus dem Opferkult der Juden entnommenen Vergleich überhaupt in seine Argumentation hätte einführen wollen.

Auch kann man nicht behaupten, daß es dem Apostel lediglich um „Gemeinschaft mit den Dämonen, bezw. Christus" zu tun gewesen; sonst hätte er auch bei den

Juden direkt die Vergemeinschaftung mit Gott betont; er betont aber hier ganz evident *zunächst* die Vergemeinschaftung mit dem „Altar" und so *erst indirekt* die Gemeinschaft mit dem Herrn des Opfers.

Es muß also das als Illustration herangezogene θυσιαστήριον der Juden sein Analogon bei den Heiden auch in der Beweisführung des Apostels finden; welches aber wäre dies, wenn es nicht die τράπεζα τῶν δαιμονίων ist. Ohne allen Zweifel bleibt also Mangenot a. a. O. im Recht, wenn er sagt: *Elle* [τράπεζα, zunächst τῶν δαιμονίων, folgerichtig aber auch die τράπεζα Κυρίου] *est synonyme du* θυσιαστηρίου *des juifs.*"

* * *

Bei dieser Gelegenheit bleibt mir noch eine Kleinigkeit zu erledigen übrig, die mit unserer Frage nicht gerade direkt in Verbindung steht. Bei Besprechung von *1 Kor* 10 hatte der Autor *MC* S. 39 den Satz ausgesprochen: „Hier wie dort [bei den Heiden wie bei den Christen] handelt es sich um eine Speise, deren Opferung, Schlachtung längst vollzogen ist, nämlich auf dem Altar bezw. am Kreuz."

Ich zitierte diese Stelle in meinen kritischen Bemerkungen S. 318; brach aber beim Worte „Altar" das Zitat ab, weil gerade dieses es war, worauf ich aufmerksam machen wollte, weil ich betonen wollte, daß „hier wie dort" der Altar, auf welchem Speise geopfert oder geschlachtet werde, doch wohl ein realer und materieller Altar sein müsse.

Der Autor meint nun wieder, ich „unterschlage" zwei wichtige Worte: „bezw. am Kreuze".[1]) Wahrscheinlich glaubt

[1]) Von einer Unterschlagung kann hier keine Rede sein; wo ich Worte ausgelassen habe, habe ich dies gewissenhaft angedeutet durch die herkömmlichen Zeichen; ganz anders wie dies W. zB. tut, wo er S. 37 in seiner Antwort einen Absatz von mir zitiert. Da sind ganze Sätze —und gerade nicht unwichtige— unterdrückt, ohne daß dies auch nur irgendwie angedeutet wäre; da sind Worte, Anführungszeichen etc. nach Gutdünken verändert und verstellt.

er, daß der Leib und das Blut Christi, insofern wir beides in der Eucharistie genießen, am Kreuze geschlachtet oder geopfert worden sind; denn vom „Kelch der Segnung, den wir weihen . .", vom „Brote, das wir brechen und in dem wir teilhaben am Leibe des Herrn," ist beim Apostel die Rede.

Auch ich leugne nicht, ja halte daran fest, daß unser Meßopfer in wesentlicher und notwendiger Beziehung zum Kreuzesopfer stehe; doch das ist mir noch nicht eingefallen, daß alle konsekrierten Spezies, die von Anfang unserer Erlösung an bis zum Ende der Welt dargebracht worden sind und noch dargebracht werden, schon durch das Kreuzesopfer ihre Opferbestimmung erhalten hätten oder zum Opfergenuß hergerichtet worden seien. Der Meinung kann ich mich auch jetzt nicht anschließen.

Der Ort aber, wo der Kelch der Segnung und das Brot zur Teilnahme am Leib des Herrn unsere Opferspeise wird, wird dort zu suchen sein, wo sie zum Genusse vorbereitet d. h. konsekriert werden; und dies ist der Konsekrationstisch. Wenn wir also schon in den eucharistischen Gestalten Opferspeise haben, und diese einen Altar zur Voraussetzung hat, dann ist dieser Konsekrationstisch unser Altar, und nicht das Kreuz.[1]) Das aber war neben dem schon angedeuteten der zweite Grund, warum ich den Ausdruck „bezw. am Kreuz" unterdrückt habe, auf welchen mein Gegner soviel Gewicht legt.

Wenn mir mein Gegner dann gar noch verargt (*Antw.* S. 41), daß ich das Kreuz einen realen und wahren Altar genannt habe, so mag er hierüber seine eigene Ansicht haben und dieselbe beibehalten. Ich halte das Kreuz ebensowohl für einen realen, wirklichen und wahren Altar, wie ich das Opfer, das darauf dargebracht wurde, für ein wahres, eigentliches, ja das Opfer halte. Einen liturgischen Altar habe ich das Kreuz nicht genannt, hätte mich dessen,

[1]) Vg. *Thalhofer* a. a. O. S. 225 und bes. S. 235 f.

vor Wieland wenigstens, auch nicht zu schämen, der S. 105 seiner Antwort „Jesus Christus den Gekreuzigten“ als „liturgisches Opfer“ gelten läßt (vgl. hier oben S. 48.[1])

[1]) Bei dieser Gelegenheit ruft W. seinen „alten seligen Professor“ an, der bei meiner Logik wohl von einer quaternio terminorum geredet haben würde. Hat sich W. den Syllogismus wohl angeschaut, dem diese seine Bemerkung gilt? Es würde derselbe in forma lauten: Paulus redet vom Kreuze als einem Altar; nun aber ist das Kreuz ein materieller Altar; also redet Paulus von einem materiellen Altar. W. hätte nach seinen Begriffen vielleicht den Untersatz leugnen können; aber wie er liegt, wahrt der Syllogismus die Form und von einer quaternio terminorum ist keine Rede.

Viertes Kapitel

Rückblick

Wie steht es nun mit der Frage um den christlichen Altar in jenen ältesten Zeiten? Wieland hat die These aufgestellt: „In jener Zeit war bei der Eucharistiefeier kein Altar genannt, und konnte keiner genannt sein“ (*Antw.* S. 14). Hat er diese positiv bewiesen? Keineswegs.

Selbst wenn er Recht hätte, daß der Altar durchweg als Bild in den Schriftstücken jener Zeit verwendet würde, dürfte er nicht allzu vertrauensselig bei diesem Argumente sein; wenn eben dieses so häufig geschieht, wie wir es zB. bei Ignatius finden, würde man ganz mit Recht den Grundsatz gegen ihn geltend machen, den auch Achelis an dem bei W. *MC* S. 118 zitierten Orte ausgesprochen hat: „Ich möchte wenigstens aus dem oft wiederholten Ausdruck: ‚Altar‘ Gottes oder Christi schließen, daß auch wirklich in der Kirche ein Platz vorhanden war, der diesen Namen führte.“ Niemand nimmt ja doch die Bilder zu seinen Illustrationen aus einem fremden Ideenkreis, aus Dingen, die er selbst nicht anerkennt oder von dem weder er noch seine Zuhörer eine Vorstellung haben, wie dies z. B. der Fall wäre, wenn wir unter Altar einen Altar im Himmel zu verstehen hätten.

Christliche Einrichtungen vollends aus spezifisch heidnischen oder auch nur altjüdischen Kultgegenständen für und vor Christen so konstant und in der Weise zu beleuchten, wie dies in der Voraussetzung unseres Autors damals geschehen wäre, halte ich für direkt ungebührlich und jener Väter und eines Apostels unwürdig; ich will es aber meinem verehrten Gegner nicht wehren, wenn er hierin anderer Meinung sein wollte.

Im übrigen eröffnet uns Wieland in aufrichtigster Weise selber, welches die Motive waren, die ihn wenigstens beim Verständnis von *Hebr* 13,10 leiteten, ebenso wie beim Verständnis einer anderen nicht weniger wichtigen Stelle. Er tut es in seiner Antwort im Anhang S. 4* (bezw. *Theol. Revue* 1908 Nr. 2): „Ob die metonymische Auffassung des θυσιαστήριον in Hebr. 13,10 oder die konkrete mehr ‚gezwungen' sei, darüber entscheidet beim einzelnen freilich der Geschmack, vielleicht auch die Tendenz. Dasselbe gilt auch von Did. 14, wo die Berufung auf Mal. 1,10 den Nachdruck auf die Reinheit des Opfers legt, und nicht auf die Art des Opfers . ." — Wir können ja die Behauptung W.s: „beim einzelnen entscheide Geschmack oder Tendenz", für jene Person, für die er in dieser Frage allein mit Sicherheit Zeugnis ablegen kann, gelten lassen. Wir andern verwahren uns gegen eine derartige Insinuation; ich wenigstens kann mit gutem Gewissen die Versicherung abgeben, daß ich in derartigen Untersuchungen nie etwas anderes als die Wahrheit, und wenn ich die nicht finden konnte, die größere Wahrscheinlichkeit zu suchen mich bemühte, für die nicht „Geschmack und Tendenz", sondern objektive und sachliche Gründe allein maßgebend sein können.

Betont man schließlich die These in dem Sinne, daß damals „von einem christlichen Altar überhaupt nicht einmal die Rede sein konnte", wie unser Autor es getan, so wird sie sich nie beweisen lassen. Für seine These ist also Wieland bislang noch den Beweis schuldig geblieben.

Wie steht es aber nun mit der gegenteiligen Sentenz? Läßt sich die Existenz eines christlichen, liturgischen Altares in den Schriften jener Väter positiv erhärten? Darauf ist zu sagen: ja.

Sicher kann dies geschehen bei Ignatius, dem Apostelschüler, indem sich bei ihm wenigstens Stellen finden, die sich einfach nicht anders erklären lassen als von einem wahren und eigentlichen Altare, der mit der Eucharistie in enger Verbindung steht.

In Bezug auf die Briefe des hl. Paulus ist es wahrscheinlich, daß *Hebr* 13 vom eucharistischen Altare rede, wenigstens ist dies wahrscheinlicher als das Gegenteil. Für *1 Kor* 10 aber ist dies mehr als wahrscheinlich; für diese Stelle gilt noch obendrein, daß das Konzil von Trient sich auch in diesem Sinne erklärt hat und es für einen katholischen Theologen unschicklich ist, diese Autorität leichter Hand preiszugeben, auch in jenen Dingen, die nicht gerade streng definiert sind, auch wenn man noch bessere Gründe als der Verfasser von *MC* hätte, dies zu tun.

Wenn nun aber die Sache schon einmal so steht, so habe ich vielleicht doch nicht ganz unrecht, wenn ich die Parallele zwischen *Liturgie* bei den Juden und *Liturgie* bei den Christen, *Opfer* hier, *Opfer* dort, wie sie sich bei Klemens von Rom vorfindet, weiter führe, und auch bei ihm einen christlichen *Altar* finde, der dem *Altar* dort bei den Juden gegenübersteht. Dies umsomehr, als Wieland selber die Gegenüberstellung von Opfer gegen Opfer bei ihm für selbstverständlich findet (*Antw.* S. 42), diese Opfer aber, wie ich später darlegen werde, als προσφοραί, als τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς, und so nicht ohne den Oblationsbegriff bezeichnet erscheinen.[1])

* * *

[1]) Vgl. hier unten II. Teil, 3. Abschnitt, 4. Kap.

Doch da bleibt immerhin noch ein Bedenken zu verscheuchen. Unter den Vorwürfen nämlich, mit denen die Heiden die Christen jener ersten Jahrhunderte förmlich überschütteten, kehrt mit der Anklage auf Atheismus auch die ständig wieder, daß die Christen keine Altäre hätten[1]). Und dieser Anklage gegenüber will man unsere Apologeten in einer nicht geringen Verlegenheit erblicken. Gewiß ist es, daß sie diese Anklage zuzugeben scheinen; so Arnobius, wo er im siebenten Buche seines Werkes gegen die Heidenvölker auf dieselbe antwortet; so Origenes *adv. Celsum* VII, 64, wo er sagt: „Juden und Christen haben wegen der Worte der Schrift: ‚Gott deinen Herrn sollst du anbeten und ihm allein dienen' . . und anderer ähnlicher Aussprüche derselben nicht bloß einen Abscheu vor Tempeln, Altären und Bildern, sondern sind auch bereit bei gegebener Gelegenheit zu sterben, um ihre Anschauung vom höchsten Gott rein und unverfälscht zu bewahren;" ganz ebenso fällt es auch dem Minutius Felix nicht ein, „zur Entgegnung des heidnischen Vorwurfs etwa auf den eucharistischen Tisch hinzuweisen", er gibt es vielmehr mit schlichten Worten zu: „Delubra et aras non habemus" (c. 32).

Wieland ist nicht der erste, der aus derlei Stellen den Schluß machte: ‚so haben also jene Christen noch keinen Altar und kein Oblationsopfer gekannt'. Schon vor ihm glaubte neben anderen der Calviner Dallaeus, diesen Schluß wagen zu dürfen; ihm ist Le Nourry in seiner Dissertation über Minutius Felix entgegen getreten.

Allein schon der Umstand, daß Männer wie Arnobius Origenes in der angegebenen Weise auf jenen Vorwurf antworten, nimmt der daraus entnommenen Schwierigkeit jede Schärfe und dem daraus gezogenen Schluß jede Berechtigung.

Origenes redet allzu deutlich vom christlichen Altare, als daß wir bezüglich seiner im unklaren bleiben

[1]) Vgl. diesbezüglich u. a. *Origenes* c. Cels. VII, 61; *Minutius Felix*, Octavius. c. 10; *Arnobius* adv. gentes VI, 1.

könnten; er redet von unseren Altären als solchen, „die nicht im Blute der Tiere, sondern im kostbaren Blute Christi ihre Weihe empfangen“ (*hom.* 2 in *Jesu Nave* c. 1), redet von Christen, „die etwas zum Schmucke der Altäre beitragen“ (*hom.* 10 in *Jesu Nave* c. 3) und selbst Wieland meint hievon: „Wenn einmal von Beisteuern zum Schmucke des Altars die Rede ist, so ist die Existenz des Altars als Kultusgerät erwiesen“ (*MC* S. 116). Noch mehr! Origenes dehnt den Abscheu, den die Christen vor Altären haben, auch auf die Juden aus, wie wir eben gehört; das müssen doch ganz eigene Altäre gewesen sein! Denn daß die Juden einen Altar hatten, den sie hochhielten, konnte dem Alexandriner nicht unbekannt sein.

Arnobius aber schrieb sein Werk, als die Christenverfolgungen ihrem Ende sich zuneigten und die Existenz einer christlichen Opferstätte allgemein verbürgt ist.

Wenn also Männer wie diese beiden, bei der Anklage der Heiden auf das Fehlen jeglichen Altares, sich in einiger Verlegenheit fühlen, sie zuzugestehen scheinen: so muß diese Verlegenheit, dies Zugeständnis nicht aus dem Fehlen des christlichen Altares als solchem erwachsen sein, sondern aus einem anderen Grunde; der lag in der Art der Altäre und in der Anschauung über sie.

Die christlichen Altäre erschienen eben in ihrem ganzen Äußern so gar verschieden von denen der Heiden, so viel einfacher als diese; sie bedurften eines besonderen „Aufbaues“, einer fabrica, nicht; ein wenngleich ausgezeichneter, schwerer, reichlich geschmückter Tisch legt nicht den Gedanken einer fabrica nahe. „Von dem schlichten Tisch —so meint auch Wieland *MC* S. 124—, der den Christen vorübergehend [?] als Altar diente und nach der Liturgie wieder beiseite gestellt wurde, unterschieden sich die festgemauerten, schweren heidnischen Altarbauten und Cippen wesentlich.“ „Was hätten also —so schloß ich schon in meinen Bemerkungen S. 348— jene Apologeten wohl erreicht, wenn sie ihren heidnischen Gegnern mitgeteilt hätten, daß auch wir Christen, wie die

Heiden ihren Altar, unseren Tisch bewahrten, auf dem wir Gott darbringen, was wir unser Opfer nennen? sie hätten sich in den Augen der Heiden nur lächerlich gemacht."[1])

Es ist und bleibt aber eine Sonderbarkeit, wenn dann mein Gegner nach dem Muster des Kalviners Dalläus meint: „Minutius hätte an der angezogenen Stelle getrost riskieren dürfen, auch für die Christen Altar und Opfer zu reklamieren im Sinn einer Oblation auf einem liturgischen Tisch, ohne eine Profanation fürchten zu müssen, so wenig als einige Jahrzehnte früher Justinus eine solche gefürchtet hat, als er die Eucharistiefeier beschrieb."[2])

Wenn nämlich das der einzige Grund ist, warum er nichts vom Altare erzählte, weil er keine Profanation zu fürchten hatte: warum erzählte er nichts von den heiligen Büchern der Christen, von denen doch die übrigen Apologeten so beredt den Heiden gegenüber werden können, nichts von der Taufe und anderen christlichen Gebräuchen, von welchen Justin doch auch so rückhaltslos erzählt? „Die Mysterien des Christentums —so charakterisiert Bardenhewer das Schriftchen— kommen nicht zur Sprache; auch von der heiligen Schrift wird kein Gebrauch gemacht." Dieselbe wird als solche, abgesehen von einer mehr verdeckten Anspielung (c. 34), nicht einmal erwähnt.

Etwas später gibt uns derselbe Verfasser der altkirchl. Literaturgeschichte das Motiv einer solchen Handlungsweise

[1]) Vgl. *Hurter* SS. Patrum Opusc. (M. Minut. Felicis Octavius) t. XV pg. 29 sq.; *Le Nourry* Diss. in Minut. Fel. *M.* PL. 3, 526C, wo er sagt: „Necesse est igitur, ut dicamus a Minucio nostro, Tertulliano aliisque eodem modo loquentibus, illud *uno concedi sensu* et *alio negari*".

[2]) „Urget tamen Dallaeus —so erzählt uns *Le Nourry* a. a. O. S. 525— facile promptumque fuisse Octavio respondere, quaedam fuisse Christianis simulacra et altaria, sed longe ab Ethnicorum simulacris et altaribus diversa. Tantum autem abest ut ita responderit, quin imo dicat nullum extruendum Deo templum, quem non totus mundus, multo minus una aedicula includere possit . ."

an: „Mit Absicht geht Minutius den spezifisch christlichen Lehren nach Möglichkeit aus dem Wege, um vorerst die Vorurteile der Heiden zum Schweigen zu bringen; mit Absicht ruft er statt der biblischen Schriftsteller vielmehr heidnische Dichter und Philosophen zu Zeugen auf . . . Was er bietet: es ist christliches Wahrheitsgut unter einer den Bedürfnissen philosophisch gebildeter Heiden angepaßten Hülle“[1]).

Wenn dem aber so ist, wer würde von unserem Minutius besondere Aufschlüsse über das Geheimnis der Geheimnisse bei den Christen erwarten wollen? Konnte er aber so schon von der Eucharistie selbst nicht sprechen, so mußte er auch schweigen über die Stätte, an der dieselbe gefeiert wurde; er hätte davon nicht anfangen können zu reden, ohne fürchten zu müssen, seinem Widerpart gleich weitere und intimere Aufschlüsse schuldig zu sein.

„Neque modo necesse erat —so meint Hurter a. a. O. S. 30— Octavio quaestionem ingredi de missae sacrificio, cujus mysterii percipiendi plane adhuc incapax fuisset Caecilius, christianae religionis ut in hoc dialogo supponitur hostis infensus; loquitur proin secundum notiones et praejudicia adversarii gentilis, et secundum hujus sensum negat Octavius christianos habere aras et templa“[2]).

---

[1]) Geschichte der altkirchlichen Litteratur (1902) I. S. 307 f. — *Minutius* sehen wir hier so ganz nach der Norm disputieren wie sie *Origenes* c. Cels I, 7 aufgestellt: „*Celsus* —so meint er— nennt unsere Lehre eine Geheimlehre; aber auch hierin können wir ihn widerlegen, da unsere Lehre mehr bekannt ist über den ganzen Erdkreis als selbst die der Philosophen. Wer wüßte nicht, daß Jesus aus der Jungfrau geboren und ans Kreuz geschlagen wurde, und daß bereits so viele glauben, wie er wieder auferstanden von den Toten und zum Gerichte wieder kommen wird? . . Da kann nur ein Thor reden von einer Geheimlehre bei uns. *Daß wir im übrigen auch verborgenere und nicht allen bekannte Lehren haben,* darin haben wir nichts besonderes, *das haben wir mit den Philosophen gemein*“. — Von dem, was er als bekannt voraussetzen konnte, redet er also; über die Geheimnisse schweigt er: und so sehen wir auch *Minutius* vorgehen.

[2]) Vgl. auch *Le Nourry* a. a. O. S. 525, der dort auch auf eine ähnliche Redeweise von jüdischen und heidnischen Schriftstellern wie

Wir haben hier bereits einen Fingerzeig zur Beurteilung des hauptsächlichsten Argumentes, wie es Wieland später ganz ähnlich für die Anschauung jener ältesten Väter bezüglich des Opfercharakters der Eucharistie bringen wird, ein Vorspiel, das auch für dort nichts gutes erwarten läßt.

Ein christlicher materieller Altar existierte also schon damals trotz des scheinbaren Widerspruchs mancher Apologeten —die positiven Zeugnisse sprechen allzu laut dafür—, ein Altar einfach und schlicht und in seiner äußeren Erscheinung das reinste Gegenspiel zu den prachtvollen schweren Altarbauten der Heiden, aber doch ein echter und wahrer Altar, der das Opfer der Opfer zu tragen und Gott vorzustellen hatte, ein Altar, der „im kostbaren Blute Christi seine Weihe empfing."

* * *

Noch einen, wie er meint, unantastbaren Grund hat mein verehrter Gegner übrig, den Kernpunkt seiner ganzen Ausführung; hören wir, wie er denselben auf S. 50 seiner Antwort darlegt: „Daß man [die Auffassung des θυσιαστήριον als eines materiellen christlichen Altars] geradezu ablehnen muß, geht daraus hervor, daß der Opferbegriff der Eucharistie in den ersten zwei Jahrhunderten . . einen Altar oder die Idee eines solchen gar nicht erforderte, daß ein christlicher Altar in jener Zeit eine innere Berechtigung gar nicht hatte."

Philo, Seneca, Cicero u. a. hinweist, die in ganz gleicher Weise wie unsere Apologeten auch die Seele des Gerechten als Altar Gottes erklären ohne daß daraus zu folgern wäre, daß dieselben keinen materiellen Altar bei den Juden, bezw. bei den Heiden anerkannt hätten. Ferner vgl. *Leclercq* im Dictionnaire d' Archéologie I, 2. p. 3156; *Probst* in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² I, 584. — *Mamachi* Origines et antiquitates christianae² (1841) t. I p. 147 sq. — *Binterim,* Denkwürdigkeiten Bd. IV, 1 S. 16; 95 f.

Mit Recht fügt unser Autor gleich hinzu, daß gerade dieser Punkt „es ist, was seinem Schriftchen eine so heftige Gegnerschaft bereitet hat“. Und ich selbst gestehe es offen: ich hätte keine Veranlassung gefunden, mich mit seiner Studie zu beschäftigen, wenn er nicht diesen Gedanken verfochten und dadurch in der Tat katholischen Ideen in einer Weise nahegetreten wäre, daß man es nicht mehr ohne Protest hingehen lassen durfte. Doch davon nunmehr in einem eigenen Traktat.

Zweiter Teil

Das christliche Opfer in den Anschauungen von einst und jetzt

Es ist eine löbliche Gewohnheit, bei einer Disputation im Voraus Aufklärung für die wichtigsten Begriffe zu bieten, die darin zur Sprache kommen. Nur so wird man sich verstehen und Behauptung und Gegenbehauptung werden sich in demselben Gegenstand zusammenfinden.

Es ist der Begriff des Opfers, dem die folgenden Erörterungen gelten. Dabei handelt es sich aber —und dies beachte man wohl!— nicht um Opfer in irgend einem Sinne, wie man es um einer Ähnlichkeit willen in den verschiedensten sittlichen Handlungen finden kann; es handelt sich ausschließlich um jenes Opfer, das liturgisch gefeiert, den hauptsächlichsten Teil der öffentlichen Gottesverehrung darstellt und das man von alters her als Opfer schlechthin zu bezeichnen gewohnt ist.

Dieser Begriff ist es also, den wir zunächst zu bestimmen haben; aus seiner Klarlegung wird auch die Präzision der Frage sich ergeben, die wir dann auf Grund kirchlicher Lehrentscheidungen und an der Hand der Geschichte ihrer Lösung zuzuführen haben.

I. Abschnitt

Vorbegriffe und Fragestand

Erstes Kapitel

Der Begriff vom Opfer im allgemeinen

Was stellen wir uns unter Opfer schlechthin, unter liturgischem Opfer ganz im allgemeinen vor?

Wenn wir Wieland glauben dürften, wäre über diesen Begriff absolut nichts als sicher feststehend aufrecht zu halten; wir könnten uns über denselben nach Belieben unsere Gedanken machen, unserer Phantasie fast frei die Zügel schießen lassen[1]); dem aber ist nicht so.

Außer dem generischen Begriff nämlich, daß ein Opfer als solches einen Akt der Verehrung und Verherrlichung Gottes bedeutet, steht noch so manches allgemein fest, tritt noch so manches Element für die Bestimmung unseres Begriffs außerhalb jeder Kontroverse, daß wir hierin für unsere Disputation einen festen Grund gewinnen, stark genug, um solid darauf weiter zu bauen.

So besteht immer und überall das Opfer in einer äußeren Handlung, die sich in einer materiellen Sache

[1]) Vgl. diesbezüglich nur, was W. S. 50 ff. seiner „Antwort" philosophiert.

vollzieht, welche dadurch der eigenen Verwendung des Menschen entzogen und auf die Verehrung Gottes hingeordnet, insofern als ihm dargeboten und geopfert erscheint. In diesem Sinne kehrt denn auch für das Opfer im allgemeinen in allen theologisch-dogmatischen Werken, die sich mit der Sache beschäftigen, konstant und wie stereotyp die Definition wieder, wie wir sie z.B. bei den Würzburgern B. IX S. 392 (Ausg. 1853) lesen: „Sacrificium est oblatio rei sensibilis a ministro legitimo facta Deo . .“; und Schanz konnte, nachdem er einen historischen Überblick über den Opferbegriff gegeben hatte, zum Schlusse kommen und sagen: „Das Opfer ist also die Darbringung einer sichtbaren Gabe durch den rechtmäßigen Diener mittelst deren Veränderung zum Zweck der Anerkennung der göttlichen Erhabenheit und der Versöhnung und Vereinigung mit Gott.“[1])

In der Tat, man mag bei den Theologen von den Zeiten des Magisters angefangen nachschlagen ganz auf's Geradewohl, welcher Schule, welcher Richtung sie auch sonst angehören: sie werden in ihrer Begriffsbestimmung nicht gerade immer Wort für Wort in allen Elementen übereinstimmen; daß sie aber je „Opfer“ definieren, ohne daß die Oblation oder Darbringung einer konkreten oder materiellen Sache mitunterlaufe, das wird man schwer, das wird man überhaupt nicht finden. In einer so offenbaren Sache wird man mich gerne der Pflicht entheben, die Theologen einzeln hier anzuführen; es hieße dies ein ganzes Regiment Namen für Namen aufrufen, was eine sehr müßige Arbeit bedeutete.

Im übrigen gibt Wieland dies selbst zu, und wohl auch noch mehr; meint er ja selber: „Unter heidnischen und jüdischen Opfern verstand die Christenheit von jeher so ziemlich das, was die heutige Schule unter „Opfer“ versteht. Nur trat während der zwei

[1]) Die Lehre von den hl. Sakramenten S. 479.

ersten Jahrhunderte [von mir hervorgehoben] in dieser Opferidee . . der Charakter der Oblation, der Darbringung materieller Gaben, noch prononzierter hervor" (*Antw.* S. 51).

Und wenn auch nach ihm die Christenheit durch annähernd zwei Jahrhunderte diesen Opferbegriff „perhorreszierte", so „machte die Zeit des Irenäus der bisher allgemein menschlichen Auffassung vom ‚Opfer als Gabe an Gott' ein Zugeständnis und nahm den Gedanken der Oblation wieder auf" (S. 55). Und dabei wäre es dann bis herab in die Zeiten Wielands geblieben.

Wohl heißen in der hl. Schrift und in der Folge auch bei den hl. Vätern Opfer manchmal auch Werke, die mit der angegebenen Definition *zunächst* und *aus sich* nichts gemein haben; so konnte der hl. Augustin zB. die bekannten Worte aussprechen: „Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo." Aber es ist zu evident, daß sie dann nicht von Opfern im eigentlichen Sinne, vom liturgischen, äußeren, zeremoniellen Opfer reden, das wir im Auge haben. Und doch können sie selbst dann sich den Opferbegriff nicht denken ohne ein offerre: „etsi enim ab homine fit vel offertur [opus] —so fährt der Heilige fort— tamen res divina est . . Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo devotus, in quantum mundo moritur, ut Deo vivat, sacrificium est" [1]); ganz im gleichen Sinne sagt er darauf zum Schlusse des Kapitels: „Hoc est sacrificium christianorum: multi unum corpus in Christo; quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offertur."

Es war aber die Wahrnehmung dieser Übertragung des Opferbegriffes für jene Theologen, die sich eingehender mit der Sache abgegeben haben, die Veranlassung, von

[1]) De Civ. Dei X. c. 6. — Zitiert wird die Maurinerausg. Parisiis 1700.

Opfern im eigentlichen und uneigentlichen Sinne zu sprechen, und dies namentlich von den Zeiten der Reformatoren an, die ja gerade auf dergleichen Sätze und Ausdrücke in der Schrift und bei den Vätern zurückgriffen, um damit den wahren Opfercharakter der hl. Messe im Sinne der Überlieferung zu bekämpfen.

So kehrt denn bereits ständig in allen Lehrbüchern der Dogmatik diese Unterscheidung wieder, wie wir sie in der jüngsten aus allen finden: „Ein Opfer im weiteren und uneigentlichen Sinne ist jeder innere oder äußere Akt, wodurch der Mensch seine Hingebung an Gott und seine Unterwerfung unter ihn bezeugt zB. das Gebet, die Buße, überhaupt die guten Werke. Im engern und eigentlichen Sinne ist das Opfer die Darbringung einer äußeren Gabe an Gott durch einen gesetzmäßigen Priester, um durch gänzliche oder teilweise Zerstörung derselben die Oberherrlichkeit Gottes über alles Geschaffene anzuerkennen.“ [1])

Ganz ebenso findet sich unsere Opferdefinition und Unterscheidung schon beim hl. Thomas, der zwar der Meinung ist, daß nicht die Oblation als solche allein das Wesen des Opfers erschöpfend bestimme; sich aber dann dahin ausspricht: „Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit.[2]) . . Unde omne sacrificium proprie dictum est oblatio, sed non convertitur“ (S. th. 2. 2 q. 85 a. 3 ad 3).

Ja, wenn wir von den äußeren Worten absehen, finden wir diese unsere Sache bereits beim hl. Augustin. Dieser hl. Lehrer heißt zwar gerne das, was wir jetzt nur uneigentliches Opfer nennen, das sacrificium invisibile, nach seiner platonischen Ausdrucksweise das wahre Opfer, „verum sacrificium“, wohl aus dem Grunde, weil in ihm notwendig jenes Element sich findet, das ein Opfer erst

[1]) *Specht,* Lehrb. der Dogmatik 2. Bd. 1908 S. 277 f.

[2]) Vgl. hiezu S. th. 2. 2 q. 85 a. 1 c. „Ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo in signum debitae subjectionis et honoris . . . hoc autem pertinet ad rationem sacrificii“.

angenehm vor Gott macht *(de Civ. Dei* X, 5) und ihm so den rechten Wert verleiht [1]); er redet aber auch und zwar in offenbarem Gegensatz zu jenen unsichtbaren Opfern von einem sichtbaren („visibile") Opfer, von einem Opfer, das alle so heißen („quod ab omnibus appellatur sacrificium"), von dem er dann die Definition gibt: „Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum i. e. sacrum signum est" oder „Illud *quod ab omnibus appellatur sacrificium*, signum est veri sacrificii" (ib. c. 5).

Ein solches kennt er für Christen nur ein einziges: „Unum quod [Deo] offertur sacrificium Christianorum *(de Civ. Dei* VIII, 27; *c. Crescon* I, 30). Auch dieses nennt er freilich anderer „unsichtbarer Opfer" Zeichen, wie zB. in demselben Werke *de Civ. D.* X, 6, wo er sagt: „Hoc est sacrificium Christianorum, multi unum corpus in Christo, quod etiam sacramento Altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur quod in ea re quam offert, ipsa offeratur"; als solches Zeichen muß es aber bereits in sich schon ein Opfer sein: „Hujus [Dei] autem praeclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus, hoc est civitas Ejus, cujus rei mysterium celebramus oblationibus nostris, quae fidelibus notae sunt" (ib. XIX, 23).

Dieses einzige „summum verumque sacrificium" (*l. c.* X, 20), das in allen alttestamentlichen Opfern war vorausverkündet worden (*de Bapt.* III, 27), erscheint durchaus der oben aufgestellten Definition gemäß als ein solches, das Tempel, Altäre und Priester erheischt [2]), in dem unsere Priester sprechen: offero Sacrificium *(de Civ. Dei* VIII, 27); von ihm ist die Rede, wenn der Heilige in *Confess.* IX, 13 [36] von seiner Mutter erzählt: „Tantummodo memoriam sui ad altare tuum (Dei) fieri desideravit, cui

[1]) Diese Art zu sprechen war dem hl. Lehrer auch sonst geläufig, wie dies *J. Faure* an vielen Beispielen erläutert in seinem Kommentar zum Enchiridion des Heiligen de Fide, Spe et Caritate (Neapoli 1847) S. 2 ff.

[2]) Serm. 137, 8 [t. V, 667]; serm. 227 [al. de div. 83; t. V, 974].

nullius diei praetermissione servierat, unde sciret dispensari victimam sanctam, qua deletum est chirographum, quod erat contrarium nobis." [1])

Die victima aber, von welcher der Heilige spricht, ist keine andere als der Leib des Herrn: „Quid est quod datum est completivum [sacrificiorum veterum]? Corpus quod nostis, quod non omnes nostis", sagt er *En. in Ps. 39;* und bei Gelegenheit der Worte desselben Psalmes ‚sacrificium et oblationem noluisti' stellt er die Frage: „Quid ergo? Nos jam hoc tempore sine sacrificio dimissi sumus? Absit! ‚Corpus autem perfecisti mihi'", Worte, die in der Person Jesu Christi gesprochen, nichts anderes bedeuten, als daß sein Leib unser Opfer ist. Leib und Blut des Herrn und zwar insofern sie in der Eucharistie gegenwärtig sind, heißen ihm deshalb wohl auch schlechthin „unser einziges Opfer".[2])

Es kennt also auch der hl. Augustin ein inneres Opfer und ein äußeres Opfer, er spricht von einem sichtbaren und von einem unsichtbaren Opfer, von einem Opfer, das man unter Philosophen so nennt, wenn man darüber höhere Spekulationen anstellt, und von einem Opfer, das „von allen so genannt wird". Wir aber reden in unserer Abhandlung vom äußeren, sichtbaren, weil liturgischen Opfer. Und in der Auffassung dieses Opfers stimmt der Heilige mit unserer Opferdefinition völlig überein, indem er für dieses Altar, Priester und Opfergabe requiriert, von einem Opfer also spricht, das in der „Darbringung einer äußeren Gabe" durch rechtmäßige Verwalter zu vollziehen ist[3]).

[1]) Vgl. auch serm. 310 in Natali Cypriani (Ed. Maur.) V, 1250 B.

[2]) C. Cresconium I, 30 [25]; c. Faustum XX, 18.

[3]) Nach dem Gesagten wird man die Worte meines Gegners auf ihren wahren Wert zurückzuführen verstehen, mit denen er gegen meinen Opferbegriff die Autorität des hl. Kirchenlehrers geltend machen zu können glaubt: „Wie definiert noch *Augustinus* de Civ. Dei X, 6 den Begriff sacrificium? Etwa als Gabe an Gott?" — Es hatte schon

Über alles dieses besteht unter den katholischen Theologen keine Kontroverse; es ist darum auch nicht zu verwundern, daß ich mich in meinen Bemerkungen zur Studie Wielands an diese Begriffsbestimmung hielt, insofern sie sich auf „Oblation" im allgemeinen beschränkte, und sie unter dieser Rücksicht als bekannt voraussetzte.

Ich konnte dies tun, ohne mich wissenschaftlich bloßzustellen; hatte auch nicht notwendig, meine Definition eigens vorauszuschicken, da ein jeder sich hierüber in jenen theologischen Werken informieren konnte, welche dieselbe ex professo behandeln, wenn selbst dies noch notwendig war.

Wie ich den Opferbegriff genommen habe, konnte ich ihn ja nicht bloß bei theologisch gebildeten Lesern, sondern auch bei allen Laien voraussetzen, die je einen größeren kath. Katechismus kennen gelernt hatten. Insofern konnte ich in der Tat „tun, als ob der Begriff ‚Opfer' ganz klar und zweifellos entschieden wäre, wie der Begriff ‚Kirchturm'" (*Antw.* S. 57). Wohl aber hatte mein Gegner, der diesen allgemeinen Sprachgebrauch verlassen, die Pflicht, uns seine eigenen Begriffe näher zu erörtern.

* * *

Kard. *Bellarmin* mit dieser Ausrede zu tun; seine Worte mögen das, was ich eben ausgeführt kurz rekapitulieren: *„S. Augustinus* (l. c.) *non* definit sacrificium *in genere*, nec sacrificium *proprie* dictum, *sed* solum sacrificium, quod praecipue est *internum* et opponitur sacrificiis legalibus et mere externis. Et vocat sacrificium *verum* ratione *dignitatis* et ratione *effectus*, *non* ratione *formae* et *essentiae* sacrificii *proprie* dicti; non enim vult dicere, sacrificia interna esse magis proprie dicta sacrificia, quam externa, cum oppositum sit verum; sed esse praestantiora et Deo gratiora, et facilius Deum placare". Dann beruft er sich für seine Auslegung des *„verum"* auf *Tract. in Joa. tr. 80* wo der Heilige die Worte „Ego sum vitis *vera*" interpretiert; „neque enim Dominus eo loco significare volebat se magis proprie esse vitem, quod attinet ad formam et essentiam vitis, quam sit illa quae plantatur in vineis; sed solum esse vitem nobiliorem et effectus excellentiores producere . . ." L. c. De Sacr. Euch. l. V c. 2 (pg. 414).

Bei dieser Gelegenheit kann man sich nicht genug wundern über die erstaunliche Begriffsverwirrung, welche Wieland sich bemüht in unsere Disputation einzuführen, um so, wie man sagt, im Trüben zu fischen und auf diese Weise seine verlorene Sache zu retten. „Die Schule selbst, sagt er S. 16 seiner Antw., streitet sich noch um den Begriff ‚*Opfer*'", und „im Laufe der Jahrhunderte hat die Erklärung *der Messe* derart gewechselt, daß noch heute eine ganze Reihe verschiedener, zum Teil sich gegenseitig aufhebender *Opfertheorien* existieren" (ebda. S. 8).

Man beachte hier gleich, daß die Ausdrücke meines Gegners: „der Begriff Opfer" und „die Erklärung der Messe", die von mir hervorgehoben sind, doch zwei verschiedene Dinge sind; ich habe nicht von der Erklärung der Messe gesprochen, sondern lediglich vom Begriff des Opfers im allgemeinen.

Unter dieser falschen Voraussetzung meint er dann S. 5: „Dorsch geht von der Fiktion aus, als ob der Opferbegriff, wie ihn die heutige Schule aufstellt und nicht einmal einhellig aufstellt, wissenschaftlich und dogmatisch fixiert sei, als ob er schon unter den Aposteln auch für die christliche Liturgie ebenso fertig ausgestaltet gewesen wäre wie heute." Er nennt dies schließlich mein πρῶτον ψεῦδος, „daß man glaubt, der Opferbegriff, welchen gegenwärtig die Schule vertritt und nicht einmal einstimmig vertritt, sei entweder wissenschaftlich unabänderlich festgelegt, oder gehöre zum eisernen Bestande des Dogmas, müsse also immer und überall derselbe gewesen sein wie heute. Die heutige Schule, wenigstens in ihrer Mehrheit, sagt: Opfer ist eine Gabe, welche man Gott darbringt zur Anerkennung seiner Majestät unter Vernichtung dieser Gabe oder doch unter freiwilligen Verzicht auf dieselbe" (S. 50).

Man behalte wohl im Auge, worum sich unser Streit dreht; gewiß nicht um die detaillierten Einzelerklärungen des Meßopferbegriffes, nicht einmal um alle jene Elemente, welche von unserem Verfasser als Opferdefinition der heu-

tigen Schule hier namhaft gemacht werden, sondern lediglich darum, ob zum Opfer ganz im allgemeinen notwendig die Idee einer Darbringung oder Oblation einer Sache gehöre oder nicht; alles andere kann von uns in der gegenwärtigen Erörterung außer acht gelassen werden. Und da möchte ich denn doch wissen, ob ein Opferbegriff, der sich auf die Überzeugung von Jahrtausenden stützt, die mit dem Opfer des frommen Abel begann und heute noch besteht wie damals, die selbst nach W., nur durch anderthalb oder zwei Jahrhunderte unterbrochen, unter einem unüberwindlichen Drange bald wieder aufgenommen worden wäre, ob ein solcher Begriff noch eine „Fiktion" genannt, ein „a priori aufgestellter Begriff" oder der spezifische „Opferbegriff einer späten theologischen Schule"[1]) geheißen werden könne.

Gewiß! es bestehen Kontroversen über die Auffassung des Opfers im allgemeinen, und über die Auffassung der hl. Messe als Opfer im besonderen; niemand leugnet dies. Aber die Differenzen setzen erst ein, wo es sich darum handelt zu bestimmen, durch welchen Akt gerade diese Oblation, die dem Opfer als solchem wesentlich ist, vorab in der hl. Messe, äußerlich sich kundgeben muß: ob durch Destruktion oder durch Immutation mehr im allgemeinen oder sonst eine reale und äußerliche Handlung, die eine Oblation sinnfällig zum Ausdruck bringen kann. Streit aber oder Kontroverse ist keine, gar keine darüber, ob zum Opferbegriff im allgemeinen irgend welche Oblation oder Darbringung gehöre oder ob er notwendig ein offerre und eine victima oder hostia einschließe.

Man kann sich leicht hievon überzeugen, indem man gerade bei jenen Theologen nachschlägt, die in ihrer Opfererklärung im einzelnen auseinander gehen; den allgemeinen,

[1]) *Bibl. Zeitschrift* VI [1908] 4. H. S. 415; — vgl. dagegen *Thalhofer* Das Opfer des a. und des n. Bundes [1870] S. 4 f.

rudimentären Begriff eines Opfers, den sie gemeiniglich ihrer Disputation vorausschicken, wird man nirgends ohne das Element der Oblation finden, und das ist es gerade, und nichts anderes, was unserem Streite zugrunde liegt.

Es mögen also in Bezug auf das eucharistische Opfer immerhin Kontroversen unter den katholischen Theologen bestehen; wir können sie in unserer Streitfrage ruhig beiseite lassen; darüber aber, daß zu einem Opfer eine materielle Sache und eine Darbringung gehöre können wir die Akten schließen. Sacrificium est oblatio rei sensibilis: diese Elemente kehren in jeder Definition wieder, die das Opfer im eigentlichen Sinne in Betracht zieht. Wir werden sehen wie das Tridentinum gerade in diesem Sinne die hl. Messe als wahres und eigentliches Opfer definiert hat.

Zweites Kapitel

Der gegnerische Begriff vom Opfer

Nunmehr ist es an der Zeit zuzusehen, was uns denn Wieland seinerseits für einen Opferbegriff an Stelle des von ihm zurückgewiesenen „aprioristischen" Begriffs zu bieten vermag.

Über den Opferbegriff im allgemeinen äußert sich Wieland nicht; von ihm, meint er, ist überhaupt nichts mit verbindender Kraft lehramtlich erklärt; „das Tridentinum sagt uns nicht in dogmatisch bindender Definition weder, was überhaupt ein Opfer ist, noch ob das Opfer wirklich begrifflich notwendig eine Gabe an Gott sein muß", aber auch sonst „ist der Opferbegriff durch das ordinarium magisterium noch keineswegs festgelegt" (S. 16). Dieses gehört alles zum wandelbaren, zur spekulativen Betrachtung der Messe, wie er sich S. 18 der Antwort ausdrückt.

Mein Gegner kennt ein anderes Dogma der Offenbarung, und dieses ist hinwiederum mir ganz neu und scheint mir unerhört; hören wir ihn dasselbe exponieren: „Daß aber die Feier der Eucharistie das einzige, wahre und eigentliche Opfer ist, welches allein der Größe Gottes genügt, das war und ist unabänderliche Lehre, weil

es Gottes Offenbarung ist; die anderen Opfer aber sind keine [man achte vor allem hierauf!], sind nur Symbole; aber gerade deswegen darf das Meßopfer an ihnen nicht gemessen oder gar nach ihrer Analogie erklärt werden; es ist vielmehr etwas ganz einzigartiges" (S. 18).[1])

Gewiß ist es dieses, es ist ein einzigartiges Opfer, „genügt neben dem Kreuzesopfer allein der Größe Gottes"; aber daß es deshalb neben ihm von den Tagen des frommen Abel angefangen bis heute keine „wahren und eigentlichen" Opfer gegeben habe, daß das Meßopfer nicht einmal mehr im generischen Begriff mit den übrigen Opfern übereinkommen dürfe, und daß dies gar noch Lehre der Offenbarung sei: das glaube ich nicht, dies ist ein ganz neues Dogma, eine bisher unerhörte Lehre. Das mag der Standpunkt Wielands sein (S. 18), der Standpunkt der ältesten Christenheit ist es ebensowenig, wie der des Tridentinums.

Da mein verehrter Gegner nun einmal sich nicht äußert über den Opferbegriff im allgemeinen, so fragen wir gleich, wie er sich die Messe als Opfer im Sinn jener ältesten Zeiten der Christenheit zurechtlegt, jener Zeiten, die wir hier im Auge haben.

Am ausführlichsten setzt er seine Meinung in seiner „Antwort" auseinander S. 51 ff.; folgen wir diesen Ausführungen ein wenig weitläufiger; sie mögen uns zugleich als Beispiel Wielandscher Aprioristik und als ein neues Beispiel seiner Methodik dienen.

„Diese Art von Opfer nun, so beginnen die diesbezüglichen Darlegungen, welche als Gabe an die Gottheit gedacht ist, wiesen die Christen des ersten und zweiten Jahrhunderts entschieden ab und hielten ihm ihr eigenes Opfer entgegen, welches eben deshalb das wahre Opfer sei, weil es nicht in einer bloß symbolischen oder gar

[1]) Vgl. hiemit die neuerliche Auslassung W.s im *Katholik* Bd. 38 [1908] H. 12 S. 463.

vermeintlich wirklichen Gabendarbringung wie jene bestehe".[1]) . . „Wollten wir also Gott Gaben darbringen, so wäre auch unser christliches Opfer kein wahres, weil es eben in Ewigkeit keine Gabe an den Herrn des Alls geben kann." Das Meßopfer in unserer heutigen Auffassung

---

[1]) W. beklagt sich in seiner Antwort. S. 57 gegen mich: „Nun muß ich wieder, Satz für Satz, nachweisen, wie Dorsch den von mir aus den ältesten Vätern geschöpften Opferbegriff konsequent ignoriert . . ." Er hätte besser daran getan uns nachzuweisen, wie seine Theorie nicht bloß „Satz für Satz", sondern Wort für Wort bei jenen Vätern zu finden sei; so lange er dies nicht getan, gilt der Grundsatz, an den ich mich halte: quod gratis asseritur, gratis negatur — was ohne Beweiß behauptet wird, wird mit Recht ignoriert.

Als einzigen Grund und Ausgangspunkt für seine langatmige Theorie kann er nichts anderes vorbringen als das kurze Sätzchen: „Wir können Gott nichts schenken; alles ist sein", das er im unmittelbaren Kontext und später (vgl. bes. S. 82) wieder bedeutend einschränken und retrahieren muß. „Die Christen des ersten und zweiten Jahrhunderts —so lautet der aus diesem Sätzchen formulierte Beweis auf S. 5— lehnen jede sichtbare Gabe an Gott in ihrer Liturgie als heidnisch bezw. jüdisch ab; und doch nennen sie die Eucharistie ihr ‚Opfer'; folgt daraus nicht mit zwingender Logik, daß diese Christen einen anderen Begriff vom Opfer, einen spezifisch christlichen Begriff, gehabt haben müssen?"

Für jetzt noch abzusehen vom Meritorischen des Argumentes in sich betrachtet — wir werden später hierauf zurückkommen müssen—: folgt nun aus demselben auch schon die ganze Theorie W.s über die Anschauungen jener christlichen Zeiten? Ich glaube nicht.

Wenngleich ich nun W.s Unterscheidung von symbolischen (unwahren) und Nicht-symbolischen („wahren") Opfern bisher bei keinem Vater im Sinne *Wielands* vorgefunden habe: scheint sie trotzdem nicht eine Erfindung der neuesten Zeit zu sein. Kard. *Bellarmin* tadelt in seinem Werke De Controv. Fidei, wo er von der Eucharistie handelt l. V. c. 2, die Meinung eines „im übrigen frommen und gelehrten Doktors", die eine große Ähnlichkeit mit den Gedanken verräth, die wir bei unserem Auktor wiederfinden; „Dividit sacrificia proprie dicta in duas species, in sacrificia typica et non-typica; typica vocat ea, quae fiunt ad aliud significandum, qualia erant sacrificia omnia Veteris Legis et qualia sunt sacramenta omnia Novae Legis; non-typica vocat opera virtutum, quae tametsi nihil significant, tamen Deo gratissima sunt."

wäre also in den Anschauungen der ersten Christen „in Ewigkeit kein wahres Opfer".

„Eines nun gibt es aber doch —so fährt W. ein wenig später fort— was Gott, der Herr des Alls, nicht eo ipso hat und was er von uns verlangt, ja verlangen muß: unsere freiwillige Anerkennung seiner Majestät und damit unsere Beseligung. . .[1]) Es ist aber nur Einer, der Gott die würdige, vollkommene Verherrlichung und Anbetung darbringen kann: der Gottmensch Jesus Christus. Er hat Gott in seinem freiwilligen Tod und seiner Auferstehung das wahre Lob- und Versöhnungsopfer gebracht[2]); und wenn wir andere Adamskinder Gott wahrhaft vollkommene Verherrlichung darbringen wollen, so können wir das nur durch Christus, der als Abglanz des Vaters die personifizierte Verherrlichung Gottes ist. Darum [!] nennen die Väter [?], im Gegensatz zu der symbolischen Gabendarbringung der Heiden und Juden, das wahre Opfer das Lob Gottes, und ein tugendhaftes Leben der Erlösten, d. i. mit Christus durch die Erlösung Vereinigten; denn durch ihn, als Glieder seines Leibes, bringen sie Gott damit ihre Huldigung."[3]) — Bisher finden wir nach der Meinung W.s nichts als Verherrlichung und Anbetung und Huldigung als solche im Opferbe-

[1]) Hier fügt W. den Satz ein: „Darum nahm der Herr die Opfer des alten Bundes nur an, weil und soweit sie Symbole der Anbetung, Bitte, Buße der Opfernden waren; im neuen Bund aber gibt es kein Symbol mehr, sondern nur Erfüllung und Wirklichkeit." Aber was sind denn dann unsere Sakramente, was soviele andere Gebräuche im neuen Bunde, wenn es keine Symbole oder Zeichen sind? — Herr Wieland hat etwas läuten hören, weiß aber nicht, wo die Glocken hängen.

[2]) Ohne Gabe? aber was heißt denn dann: tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo (Eph 5, 2)? — Wenn aber als „Gabe", dann haben wir aber auch im „wahren" Opfer schon wieder Gabe und Oblation!

[3]) Wieder drängt sich das Bedürfnis einem jeden mit Gewalt auf, wie gut es wäre, wenn W. dies alles nicht bloß behaupten würde, sondern als die Ansicht der Väter über das Opfer „Satz für Satz" und Wort für Wort eigens aufzeigen würde.

griff jener Christen: „Das Lob Gottes und ein tugendhaftes Leben von seiten der Erlösten.“[1])

Auch das eucharistische Opfer wäre nichts anderes: „Insofern gleichartig mit diesem Opfer [wie es die gewöhnlichen Christen im Lobe Gottes und tugendhaften Leben darbringen], aber im Vergleich zu ihm ins Unendliche gesteigert, ist das eucharistische Opfer der Christen. Auch dies ist Anerkennung, Verherrlichung und Versöhnung der göttlichen Majestät durch Christus, aber nicht mehr allein durch den mystischen Christus, sondern durch den sakramentalen. Damit aber diese Verherrlichung Gottes durch Christus von uns ausgehe, setzen wir Christus in eine neue Existenz und Wirksamkeit, wir sprechen ihn ‚danksagend‘ in die Gestalten von Brot und Wein hinein, und dadurch ist die Verherrlichung Gottes in und durch Christus unsere Tat geworden. Nicht Leib und Blut Christi selbst also [!?] ist unser Opfer, sondern das schöpferische Gebet, welches Leib und Blut Christi schafft und dadurch Gott unendlich verherrlicht. Die Gemeinde setzt durch den Liturgen Christus, unter dem Bild seines großen Verherrlichungsaktes am Kreuz, wahrhaft gegenwärtig, . . ‚macht‘, wie Justin wiederholt sagt, Leib und Blut Christi. Damit aber ‚macht‘ die Kirche den, durch den Gott alle Verherrlichung zuteil wird im Himmel und auf Erden, verherrlicht also Gott durch Christus auf die vollkommenste Weise. Nicht ein Geben, nicht ein Darbringen also [!] ist nach den Vätern [?] die Eucharistiefeier; . . sondern ein heiliges ‚Tun‘, ein Ausüben ohne jedes Symbol [!] vor Gott (das Bild des Todes Christi ist nur für uns zum Gedächtnis dessen, was vor Gott ewig ist), das wahre Opfer“. Und bei allem dem meint dann schließlich W. noch ganz naiv, die „Väter jener Zeit hätten die Feier der Eucharistie zwar ein Opfer genannt, aber, wie es scheint, sie ausgeübt, ohne viel Spekulationen darüber anzustellen“ (S. 54).

[1]) Vgl. hiezu auch S. 82 f; 86 f.

Ich leugne nun nicht, daß das Meßopfer Verherrlichung Gottes, Lob und Dankgebet ist, keineswegs; aber alles dies findet sich auch außerhalb des Opfers, auch zu den Zeiten jener Väter, kann also das Opfer nicht zum Opfer machen, wie nichts, was gemeinsam ist, etwas zu einem besonderen Sein determinieren kann.

Ich leugne auch nicht, daß die Christen beim hl. Meßopfer sich mit dem Gott auf die vollkommenste Weise verherrlichenden Christus vereinigen, leugne nicht, daß bei der Messe „Christus unter dem Bilde seines großen Verherrlichungsaktes am Kreuze wahrhaft gegenwärtig gesetzt" wird und „daß dieser im Brot und Wein, wo er vorher nicht war, in eine neue Existenz tritt": aber —weil denn W. schon einmal steif und fest behauptet, daß dies alles nach der Lehre und Anschauung jener ältesten Väter das innerste Wesen des eucharistischen Opfers darstelle— wir möchten doch wissen, wo, bei welchem Vater, in welchen Schriften, unter welchen Ausdrücken und Worten er nicht bloß einen losen Teilgedanken vorgefunden, sondern das System in allen seinen Teilen als wahre Opfertheorie jener Väter aufweisen kann.

So lange er das nicht leistet, bleibt seine Darlegung eben was sie ist, eine unbegründete und unbewiesene Konstruktion oder, wie ich mich früher ausgedrückt habe, ein „Märchen".

Daß Christus sich im Bilde seines Todes „nur für uns zum Gedächtnis dessen, was vor Gott ewig ist", gegenwärtig setzt, nicht aber um sich eben auch selbst wieder Gott in jener Opfertat von Golgotha darzustellen und so auf ein neues wahrhaft darzubringen: wir möchten einen Beweis dafür haben. Rhetorische Fragen wie jene, welche wir S. 54 finden: „wie könnten wir Gott seinen eigenen Sohn schenken?" können doch unmöglich als ein solcher gelten. Auch findet weder das Konzil von Trient noch die die Messe betende Kirche irgend welche Schwierigkeit darin, Gott seinen eigenen Sohn zu schenken d. h. darzubringen (offerre).

„Damit dieses Opfer —so fährt unser Autor S. 54 fort— der Verherrlichung und Versöhnung auch subjektiv von uns ausgehe, damit wir es recht eigentlich seien, welche Gott diese Verherrlichung darbringen, darum identifizieren wir uns auch körperlich mit Christus, indem wir sein Fleisch mit unserem Fleisch und sein Blut mit unserem Blut mischen im Genuß der Eucharistie. Darum ist das Opfer der Christen beides: ‚Verherrlichung und Mahl'."

Nicht ohne Widerspruch mit sich selbst fügt er dann noch hinzu: „Weil aber die Verherrlichung Gottes, das ‚Machen' von Leib und Blut Christi, durch das danksagende Eucharistiegebet, die Konsekration erfolgt, nannten die Christen mit vollstem Recht: Danksagungs- und Verherrlichungsgebet das wahre Opfer." Wenn eben diese Gebete wieder das wahre Opfer sind, wie findet trotzdem noch Mahl und Kommunion Zutritt zum Opfer als solchem? Außerdem versteht man unter Konsekration, dem „Machen" des Leibes und Blutes Christi, die eigentlichen Konsekrationsworte, dann sind es eben wieder keine Danksagungsgebete; oder es gehört das Gebet in seinem ganzen Umfang hieher, dann ist wieder die Konsekration als solche nicht das wesentliche, wahre Opfer.

Man sieht, in dieser Darlegung —sie mag ja an sich richtige Momente enthalten— geht alles wüst durcheinander: bald sind es nach den Worten Justins gegen Tryphon Verherrlichungsgebete allein, die unser Opfer darstellen, bald läuft die Kommunion als Mahl mit unter oder es macht dies allein das Wesen des Opfers aus[1]), bald ist es die Konsekration als solche, insofern sie Christus gegenwärtig setzt, die den rechten Begriff unseres Opfers geben soll. Und was die Hauptsache ist: außer den aus dem Kontexte

[1]) Vgl. zB. *MC* S. 34. „Man darf sich die privaten Versammlungsräume, in welchen die Apostel und Jünger des Herrn zu ihrer Liturgie zusammen kamen, keinesfalls nach Analogie eines Oratoriums oder Sanctuariums vorstellen, welches vom damaligen Charakter der Liturgie als Mahl durchaus nicht erfordert gewesen wäre." Ähnliche Stellen finden sich auch sonst noch.

gerissenen Worten „daß die Väter keine materiellen Gaben an Gott kannten", findet sich nichts, aber auch rein nichts, was einem Beweise von ferne ähnlich sähe. W. flunkert mit seinen eigenen Ideen und Phantasien und will uns glauben machen, es sei Ansicht der Väter, was im Grunde genommen und als System doch nur seine eigene Erfindung ist.

* * *

Aber was noch schlimmer ist, es ist dies dieselbe Interpretation, die zu ihrer Zeit Reformatoren unseren Vätern angedeihen ließen; bis hinauf zum „heiligen Tun" finden wir sie dort eben wieder; folgen wir hierin den Ausführungen Kard. Bellarmins.

Jenen Männern, den Feinden des hl. Meßopfers, hatte man mit Recht vorgeworfen, wie sie die gesamte hl. Kirche, alle heiligen Väter zu Gegnern hätten und der Menschheit eine ganz neue, bisher unerhörte Doktrin verkündeten. Luther nun und Calvin glaubten sich kurzer Hand über einen solchen Skrupel hinwegsetzen zu dürfen: „Laßt sie schreien die Papisten: ‚Kirche, Kirche, Väter, Väter', meinte Luther, wir kümmern uns in einer so großen Sache nicht um der Menschen Worte und Handlungen", und Calvin erklärte, daß die Väter hierin schon geirrt hätten.

Gewissenhafter war Chemnitz; er glaubte, an der Autorität der Väter festhalten zu müssen; sie seien aber anders zu verstehen, so daß sie nicht von einem Opfer im Sinne der Katholiken redeten, sondern „von mancherlei Übung der wahren Gottseligkeit, die in der Handlung und Übung des Abendmahles zusammentreffen", *entweder* vom Almosen, das in der Messe oder Eucharistiefeier verteilt wurde, wovon auch die zu konsekrierenden Substanzen genommen wurden, *oder* von den öffentlichen, gemeinsamen und liturgischen Gebeten, die bei der Feier des hl. Mahles verrichtet wurden, *oder* von den Danksagungen, *oder*

von der Verkündigung des Todes Christi, die sich an die Feier anschloß, *oder* von verschiedenen Übungen der Frömmigkeit [„dem tugendhaften Leben der Christen", meint Wieland], von Glaube, Buße, Hoffnung, Liebe, lauter Dingen, die vom hl. Petrus „geistige Opfer" genannt werden, *oder* von der „Hingabe der Gläubigen, die sich in der Eucharistiefeier selbst Gott weihen."[1]) Man sieht, das sind alles Gedanken, wie sie in der Opfertheorie Wielands bis zum Überdruß immer wiederkehren.

Daß sie nicht hinreichen, sieht mein verehrter Gegner wohl auch selbst ein; darum greift er zu allerletzt noch zu dem Gedanken vom „heiligen Tun". Aber auch Chemnitz sah sich schon in derselben Schwierigkeit; auch ihm hatten die katholischen Gegner vorgehalten, daß bei den Vätern nicht so sehr jene Werke der Frömmigkeit Opfer genannt werden, sondern die Handlung des Herrenmahles, der Leib und das Blut Christi selber (a. a. O. f. 138). Und weil er dies nicht leugnen konnte, griff auch er zu einer neuen Auslegung, und merkwürdiger Weise, verfiel er auf dieselbe, wie sie Wieland nun mit seinem „heiligen Tun" bringt.

Die Väter, so meint er, nannten die Handlung des Abendmahles Opfer, weil die Konsekration und Verteilung der Eucharistie ein „heiliges Tun" oder „die Verwaltung eines heiligen Werkes" sei, wie dies von Dionysius auf Griechisch ἱερουργία genannt worden sei; das „sacrificare" aber der Lateiner sei nichts anderes als das ἱερουργεῖν der Griechen.[2])

---

[1]) *Chemnitz,* Examen Conc. Trid., verdeutscht durch *G. Nigrinum.* Frankfurt a/M. 1576 fol. 137 ff., unter dem Titel „in welchem Sinne die Alten das Sakrament ein Opfer genannt haben"; dazu vgl. auch das Kapitel mit der Überschrift: „in was Verstand die Messe nach der Schrift recht ein Opfer genannt werden könne" (fol. 125).

[2]) Vgl. hiezu auch *Al. Natalis* Dissertatio de sacrificio etc. (thesaurus theologicus Venetiis 1763 t. XI. pg. 30 sqq).

Bellarmin meinte schon damals, daß Chemnitz mit vielen Worten nichts sage, „Chemnitium multa dicendo nihil dicere, sed tantum mentibus simplicium rem involvendo nebulas offundere."

In der Tat, wenn die Handlung des Herrenmahles bloß deshalb ein Opfer ist, weil es eine heilige Handlung: ist dann die Handlung der Taufe nicht auch eine heilige Handlung und ganz ebenso die übrigen heiligen Sakramente oder sind sie nicht auch ein heiliges Tun zur Verherrlichung Gottes? Warum gelten dann nicht auch sie als Opfer in der Kirche Christi? — Der Ausdruck Opfer fällt ferner, wenn wir den hl. Vätern Glauben schenken dürfen, nicht bloß auf die Handlung selber, sie kommt (man vergleiche nur, was wir später vom hl. Justin berichten werden) der Sache zu, um welche sich jene heilige Handlung dreht; „das Brot der Eucharistie und ebenso der Kelch der Eucharistie" werden „unsere Opfer" genannt (Justin *Dial.* c. 41). Es liegt so auf der Hand, daß zwar die Etymologie des lateinischen Wortes ein heiliges Tun besagt, daß auch das Opfer in der Tat ein heiliges Tun ist: daß aber nicht deshalb ein jegliches heiliges Tun auch schon ein Opfer ist, und darum „heiliges Tun" den Begriff Opfer nicht erschöpfen oder definieren kann, wie nichts aus sich unbestimmtes etwas bestimmen d. h. definieren kann.[1])

So greift denn auch unser Autor schließlich noch zu einem andern, dem letzten Trumpf, wenn er sein „heiliges Tun" erläutert und sagt: „Die Gemeinde setzt durch den Liturgen Christus, unter dem Bild seines großen Verherrlichungsaktes am Kreuz, wahrhaft gegenwärtig . . ‚macht' Leib und Blut Christi", und so den, „durch den Gott alle Verherrlichung zu teil wird"; so sehe selbst Justin „die Konsekration von Leib und Blut Christi durchaus nicht bloß als Zeichen an, . . sondern als die vollendete

[1]) Vgl. *Bellarmin* l. c. pg. 413 n. 5; *M. Canus* de locis theol. XII, 12 (Venet. 1776) pg. 290.

Gottesverherrlichung selbst, die heilige Gebetstat, welche den Logos, den Abglanz des Vaters in persona, in die eucharistische Existenz und Wirksamkeit treten läßt" (*Antw.* S. 87). Also das wäre das letzte, was Wieland uns zur Klärung des Begriffes „Meßopfer" zu sagen hätte: die Messe ist ein Opfer, weil sie den Logos, die „personifizierte Verherrlichung Gottes," in die Existenz treten läßt.[1])

Aber auch in diesem letzten Punkte findet die Auslegung, die den Vätern von Wieland zu teil geworden, ihr Analogon bei Chemnitz. Auch dieser findet bei denselben Vätern den Opfercharakter der Messe darin, daß „Christus gegenwärtig gesetzt wird und daß durch Austeilung desselben die Kraft und Wirkung seines einmaligen Opfers am Kreuze in jenen, die ihn empfangen, zugeeignet und versiegelt wird" (a. a. O. fol. 139).

Aber —um jetzt ganz abzusehen von dieser Verwandtschaft der Ideen— was stellen wir uns nun unter dieser „Vergegenwärtigung Christi als der personifizierten Verherrlichung Gottes" näherhin vor?

Ist das schon ein Opfer, daß Christus schlechthin, in unserem Falle unter den Gestalten von Brot und Wein, gegenwärtig gesetzt wird? Wer wird dies glauben? Dann wäre a fortiori die Inkarnation des Wortes, weil noch mehr frei von jedem Symbol, das allererste und vorzüglichste Opfer und der hl. Geist selber der Priester, der es dargebracht; das Kreuzesopfer hinwiederum wäre das gerade Gegenspiel, und so gar kein Opfer, da es daraufhin zielte, die menschliche Natur Christi, das einzige Opferobjekt, an das man denken könnte, aus der Welt zu schaffen und, soweit es geschehen konnte, zu vernichten. Wie könnte

[1]) Daß der Umstand, von dem mein Gegner in den eben angeführen Worten redet, nämlich „Christus unter dem Bilde seines großen Verherrlichungsaktes am Kreuz", für die Erläuterung des Opfergriffes nach ihm keine große Rolle spielt, das erklärt er uns selbst ausdrücklich, wo er sagt: „das Bild des Todes Christi ist nur für uns zum Gedächtnis dessen, was vor Gott ewig ist" (S. 54).

auch die bloße Gegenwärtigsetzung eines Gegenstandes aus sich schon ein Opfer bedeuten, ohne daß derselbe noch eine besondere Beziehung zu Gott erhielte? So muß auch Christus notwendig noch eine solche besondere Beziehung zu Gott erhalten, um als Opfer gelten zu können.

Welches ist nun diese? Er ist aus sich durch sein bloßes Dasein „die Verherrlichung Gottes", so scheint Wieland zu meinen. Was sollen wir uns aber wieder unter dieser „Verherrlichung Gottes" vorstellen? Meint W. Verherrlichung Gottes im objektiven Sinn (gloria Dei objectiva) oder hat er die formale Verherrlichung (gloria formalis), die Christus dem Vater ausspricht, im Sinne? Wenn ersteres, dann sind alle Kreaturen Gottes ebendadurch, daß sie existieren, auch schon Opfer; denn sie alle enthalten eine solche objektive Verherrlichung Gottes; es kehrt die eben erwähnte Schwierigkeit wieder. — Wenn W. aber die formale Verherrlichung Gottes durch Christus im Auge hat, dann haben wir eben wieder nur Lob- und Dankgebete, die echt protestantische Auslegung unserer Kirchenväter und des Meßopfers, aber kein Opfer im eigentlichen Sinne.

Ich kann so mit dem besten Willen in der Opfererklärung Wielands nur eine Erneuerung jener Hypothese erblicken, die vorlängst in die Welt gesetzt wurde, um dem Meßopferglauben in der katholischen Kirche den empfindlichsten Schlag zu versetzen — eine alte Hypothese in neuer Beleuchtung.

Man begreift aber auch den Jubel, den die Schrift Wielands bei einzelnen protestantischen Gelehrten wecken konnte. Wenn wir ihm eben Glauben schenken dürften, hätten die Reformatoren hier in diesem Punkte wirklich das getan, dessen sie sich sonst rühmten: sie wären zur reinen Lehre des Urchristentums zurückgekehrt, hätten den Opferbegriff wieder von „heidnisch-jüdischen Elementen und Unterbegriffen" gereinigt, von „unwesentlichen Detaillierungen, die im Lauf der Zeit von menschlicher Spekulation und menschlichen Traditionen beigefügt waren" (S. 56).

wieder befreit und das als das „wahre Opfer“ wieder herausgestellt, was eben „die ersten Christen mit vollstem Rechte das wahre Opfer nannten: Danksagungs- und Verherrlichungsgebet“ (S. 54). Nur waren jene Reformatoren konsequenter und machten nicht den Versuch, das noch als „wahres und eigentliches Opfer“ zu rechtfertigen, was kein Mensch mehr vernünftigerweise so nennt noch nennen kann.[1])

* * *

„Die ältesten Väter —so schließt W. seine Theorie S. 54 ab— haben von dem eucharistischen Opfer nie eine Definition gegeben ... Aber aus den da und dort sich findenden Äußerungen dieser Väter läßt sich unschwer eine Definition zusammenstellen: das christliche Opfer ist ‚unsere vollkommene Verherrlichung (und damit auch Versöhnung) Gottes durch Herstellung und Genuß der Eucharistie‘.“ Ganz abgesehen aber davon, was ich eben über diesen Begriff auseinandersetzte— vergißt er wieder, was die Hauptsache wäre, nämlich jedes Glied dieser Definition mit historischen und unzweifelhaften Belegen zu erhärten.

Und wenn schließlich die Väter nie eine Definition von ihrem Opfer geben: was dürfte denn wohl der Grund sein hiefür? würde man fehlgehen, wenn man annehmen würde, daß sie den Opferterminus als bekannt voraussetzen, und deshalb von einer eigenen Definition absehen konnten?[2])

---

[1]) Vgl. hier unten S. 116 ff. Bes. *Chemnitz* a. a. O. f 135.

[2]) Hier ist vielleicht der geeignete Ort, von W.s einheitlichem Opferbegriff zu sprechen. Ich hatte in meinen „Bemerkungen“ S. 309 bemerkt: „Nirgends sagt uns W. positiv, klipp und klar, was er unter Opfer ... verstehe ... Wahrscheinlich wird er uns sagen, einen einheitlichen Opferbegriff aufzustellen, ist eben unmöglich“. — Darauf W. S. 11 f.: „Antwort: Die Christen des ersten und zweiten Jahrhunderts verstehen unter liturgischem Opfer die Verherrlichung Gottes durch die Konsekration des Eucharistiemahles. Die Christen des dritten Jahrhunderts fügen das Moment der Gabenoblation hinzu, teilweise schon vom vierten Jahrhundert an tritt die ausgesprochene, symbolisch-drama-

Doch was immer mit dieser eigentümlichen Opfertheorie in ihrer ganzen Ausdehnung sein mag: in sich, als Ganzes betrachtet, ist sie verfehlt und für die ersten christlichen Zeiten hat sie Wieland nicht bewiesen. Sie ist aber auch in den meisten Elementen für uns und die Frage, die uns beschäftigt, zunächst ohne Belang. In ihrem einzelnen Detail habe ich sie hauptsächlich nur zitiert, um zu zeigen, wie man argumentieren und anderen Leuten doch Aprioristik vorwerfen kann. Was uns aus allem hier einzig interessiert, ist das, was mein Gegner ausdrücklich in Abrede stellt, wovon Rauschen a. a. O. S. 61 sagt: „W. stellt die Behauptung auf, daß man vor dem Jahre 150 bei den Christen keine Opferhandlung im Sinne einer objektiven Darbringung gekannt habe, daß vielmehr nach damaliger Anschauung Gebete und Danksagungen bei der Feier der Eu-

---

tische Bezugnahme auf das Kreuzesopfer ein, und zwar nicht mehr als ein einfaches Gedächtnis auf Grund des vorliegenden Leibes und Blutes des Herrn als Bild seines Todes, sondern als mystische Schlachtung . . . Der von D. vermißte ‚einheitliche Opferbegriff', welcher allen diesen Theorien zugrunde liegt, ist also Verherrlichung Gottes (und damit Begnadigung der Menschheit) durch die Herstellung des Eucharistiemahls d. i. die Konsekration unter Vegegenwärtigung des Todes Christi. Dieser einheitliche [!] Begriff liegt allen drei Theorien zugrunde, nur daß die erste den Charakter der Gottverherrlichung in das die Eucharistie herstellende Gebet verlegt, während [!] die beiden anderen die Unterbegriffe der Gabenoblation bezw. der dramatischen Kreuztodesrepräsentation beifügen" — und dann immer noch einheitlich sind?!

Aber meine Frage war gar nicht, was W. der Auffassung des Meßopfers für eine einheitliche Idee zu Grunde lege, sondern was er unter Opfer ganz im allgemeinen verstehe. — Glaubt dann W. wirklich, daß Begriffe, die Elemente enthalten, die sich förmlich ausschließen, zu einer wahren Einheit zurückgeführt werden können? Der Opferbegriff der ältesten Zeit aber schließt nach ihm eine Oblation direkt aus, so daß eine solche ein „wirkliches, wahres" Opfer in Ewigkeit verhindern würde (Antw. S. 52); dieselbe Oblation aber soll dann später miteintreten in den Opferbegriff und die Einheit desselben trotz allem nicht stören!

charistie und ein untadeliges Leben das einzige Opfer gewesen seien."

„Keine Opferhandlung im Sinne einer objektiven Darbringung irgend welcher Gabe", „sondern Lob Gottes und ein tugendhaftes Leben der Erlösten d. i. mit Christus durch die Erlösung Vereinigten": das ist kurz ausgedrückt Wielands Meinung vom Opfercharakter der Eucharistie, vom Opfer des neuen Bundes, das Resumé der langatmigen Darstellung, deren Zeugen wir soeben gewesen. Das Hauptfundament für die folgende Disputation aber ist der negative Teil: „keine Opferhandlung im Sinne einer objektiven Darbringung irgend welcher Gabe". Hier haben wir eine klare Aussprache, die keinem Mißverständnis unterliegt; gegen sie wenden wir uns im folgenden in erster Linie. Ist aber einmal dieser negative Teil an der Opferlehre meines Gegners unhaltbar, so fällt damit auch was er positiv statuiert, wenigstens insofern dies exklusiv geschieht.

Drittes Kapitel

Exkurs in eigener Sache

Wieland hatte es offen und unzweideutig erklärt, daß es vor dem Jahre 150 bei den Christen keine Opferhandlung im Sinne einer objektiven Darbringung gegeben. Nichts anderes wollte ich konstatieren, da ich in meiner Abhandlung S. 326 als den Kardinalpunkt der ganzen Studie W.s, den unser Autor auch selbst nicht müde werde, immer und immer hervorzukehren, bezeichnete: „In den ersten Anfängen des Christentums gab es durch annähernd zwei Jahrhunderte, in den Vorstellungen der Christen wenigstens, noch kein eucharistisches Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes".

Ich bezeichnete dies als die Meinung des Verfassers, und mit Bezug hierauf hatte ich schon früher behauptet (S. 310): „Daß die Messe ein wahres und eigentliches Opfer ist, ist Dogma: ein Fortschritt hierin, der sich so vollzogen hätte, daß die Kirche jetzt glaubte, was sie und ihre ältesten Väter ehemals in Abrede gestellt hätten oder mit ihren Anschauungen in direktem Widerspruch gestanden wäre, ist nach ihren Grundsätzen schlechterdings ausgeschlossen."

Ich hatte also als die Meinung unseres Autors hingestellt: daß es „für die ersten Anfänge des Christentums

in den Anschauungen der Christen kein Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes gegeben habe.“ Diese Meinung unseres Autors hatte ich freilich nicht in der Sonderterminologie desselben gegeben, sondern mit meinen eigenen Worten und Begriffen, die ich, dem gemeinen Gebrauche entnommen, allgemein als bekannt voraussetzen durfte. Ich habe sie aber dennoch unter Anführungszeichen gebracht, weil mir der Satz als Hauptthesis für alles folgende von besonderer Wichtigkeit schien und beobachtete so eine Gewohnheit, wie ich sie auch sonst von andern eingehalten fand.

Wieland ist mir nun hierüber sehr böse: „Ich brauche den Lesern nicht erst zu sagen —meint er S. 57— daß jenes als meine Worte angegebene Zitat völlig — erdichtet ist! Daß diese Worte weder buchstäblich noch dem Sinne nach in meinem ganzen Buch stehen, ja gar nicht stehen können!“ Wohl um keiner anderen Sache willen zürnt mir mein Gegner mehr als wegen dieses Punktes; sehen wir also zu, mit welchem Rechte!

Zunächst will ich gerne gestehen, daß ich, nachdem ich die Meinung des Verfassers nicht mit seinen eigenen Worten (wenngleich sinngetreu mit meiner eigenen d. h. der gemeinen Terminologie) gegeben habe, die Anführungszeichen besser weggelassen hätte. Ganz freilich ist dieser Gebrauch, der früher mehr in Mode gewesen sein mochte, auch jetzt noch nicht abgekommen: mir sind seit der Zeit, da ich W.s Antwort gelesen habe, ziemlich einige Beispiele untergekommen; doch bleiben wir dabei: sie wären besser nicht gesetzt worden.

Daß ich im übrigen nicht wörtlich zitieren wollte und daß jene Zeichen nicht als Kennzeichen eines wörtlichen Zitates zu nehmen seien, das konnte meinem Gegner wie einem jeden andern leicht klar werden schon daraus, daß ich die Stelle, aus der ich das Zitat entnommen, nicht mit der Seitenzahl im einzelnen zitierte, sondern kollektiv vier Stellen angegeben habe, an denen jener Satz, gewiß

nicht wörtlich, sondern gleichsam verteilt und dem Sinne nach zu suchen sei.

Doch hievon nun genug! Wenn ich aber so auch wirklich Confiteor singen müßte, dann sollte mein verehrter Gegner wenigstens mit tun. Er hätte am allerwenigsten Grund, sich deswegen über mich zu beschweren; findet sich ja bei ihm derselbe Modus nicht einmal, nein sehr oft eingehalten; so beispielshalber S. 19, wo er von mir schreibt: „Er wird zweifellos antworten: ‚Weil dieses (Ws.) Buch von hervorragender Seite empfohlen und dadurch gemeingefährlich geworden ist'." Ich glaube, auch W. würde vergebens nach diesen Worten oder nach etwas, was ihnen ähnlich lautete, in meiner Abhandlung fahnden; und doch stehen sie als die meinen unter Anführungszeichen gekennzeichnet. Ebenso vergleiche S. 54, wo er die von ihm frei erfundene Definition des Messopfers als die der Väter unter denselben Zeichen bringt, und so noch an gar manchen anderen Stellen.

Noch mehr! mein Gegner wirft mir schon auf der ersten Seite seiner Antwort unter Gänsefüßchen vor, ich hätte ihn „als einen ‚vom Geiste Harnacks' verdächtigt", ich hätte in ihm „den ‚Modernisten' treffen und vernichten wollen", ihn „einen ‚Märchenerzähler' genannt, um ihn persönlich zu treffen und unmöglich zu machen".

Wo aber habe ich ihn als „einen ‚vom Geiste Harnacks' verdächtigt"? — Wohl sage ich, daß seine Schrift, seine „Auseinandersetzungen den Geist Harnacks nicht undeutlich verraten"; aber ist das auch dasselbe wie das, was mich W. sagen läßt? Ich meine, doch nicht so ganz. Eine Schrift trägt den Geist Harnacks, das heißt: sie ist in seiner Art und Manier geschrieben, und das ist doch etwas anderes, als, wenn ich den Schreiber selbst, seine ganze Person als „vom Geiste Harnacks erfüllt" bezeichne, bei welcher Bezeichnung man entschieden an etwas mehr,

etwa an den Rationalisten, denken könnte, was freilich für einen katholischen Gelehrten nicht gerade eine Empfehlung wäre. Es sind also zwei verschiedene Dinge, was ich sage und was mich mein Gegner sagen läßt.

Oder wo habe ich Herrn Wieland einen „Modernisten" genannt? Wohl habe ich behauptet, daß seine Lehrmeinung in Bezug auf die Entwicklung des Opfer-, nicht Begriffs, sondern -Charakters der Eucharistie nicht vereinbar sei mit Stellen aus dem Dekret *Lamentabili* vom 3. Juli 1907 und der Enzyklika *Pascendi Dominici gregis*, die beide gegen modernistische Doktrinen gerichtet sind; aber habe ich meinen Gegner deshalb auch schon als „Modernisten" gebrandmarkt? Es gibt und gab Gelehrte und Theologen genug, die in ihren Schriften selbst Häresien ausgesprochen haben, ohne deshalb schon Ketzer genannt werden zu dürfen. Es ist also doch wieder zweierlei: was ich sagte, und was mir in den Mund gelegt wird.

Wo habe ich endlich meinen Gegner einen „Märchenerzähler" genannt? Wohl sagte ich, er erzähle uns an Stelle einer rechten und genügenden Erklärung einer geschichtlichen Erscheinung ein „Märchen" d. h. eine unbegründete, frei erfundene Darlegung. Der Ausdruck mag ihm, dem Geschichtsforscher, ja etwas verletzend erscheinen, auch wenn er auf Wahrheit beruhen sollte; aber immerhin ist er noch „liebenswürdiger", als wenn mir W. S. 58 „Fälschung" in optima forma vorwirft oder mich fast ununterbrochen der Verdrehung oder Unterschlagung bezichtigt; auf keinen Fall jedoch ist es wieder dasselbe, was ich tatsächlich sagte, und jenes, was mich mein Gegner behaupten läßt; denn um jemand einen „Märchenerzähler" zu nennen, dazu gehört denn doch etwas mehr als lediglich zu konstatieren, daß er hier in einem einzelnen gegebenen Falle ein Märchen erzähle.

Wieland fällt also selbst gerade in den Fehler, den er mir zum Vorwurfe macht; ja was schlimmer ist, er läßt mich Dinge sagen, an die ich nicht einmal gedacht

habe; und von diesem Fehler weiß ich mich ihm gegenüber völlig frei. Doch nein; wirft mir nicht auch mein Gegner vor: „Ich ließe ihn Dinge sagen in wörtlichen Zitaten, die in seinem ganzen Buch nicht stehen, ja gar nicht stehen können“?

Sehen wir einmal näher zu! Was ich zunächst unter „Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes“ verstehe —denn so sage ich, nicht was mich W. sagen läßt: „Opfer“ schlechthin (S. 58)—: das kann nach dem bisher gesagten nicht mehr zweifelhaft sein. Was ich damit in meinen „Bemerkungen“ gegen Wieland sagen wollte, war auch dort nicht zweifelhaft. Das erkannte und wußte mein Gegner auch selbst ganz gut; er heißt es ja selbst mein πρῶτον ψεῦδος (S. 50), „daß man glaubt, der Opferbegriff, welchen gegenwärtig die Schule vertritt . . sei entweder wissenschaftlich festgelegt oder gehöre zum eisernen Bestand des Dogmas . . Die heutige Schule, wenigstens in ihrer Mehrheit, sagt: Opfer ist eine Gabe, welche man Gott darbringt zur Anerkennung seiner Majestät . .“

Ganz richtig: das war mein Begriff, den ich zugrunde legte; ich sprach eben in der Terminologie, wie sie jetzt unter den Theologen Brauch ist, wie sie in den theologischen Werken, die sich mit unserer Sache beschäftigen, angewendet erscheint, wie sie der Katechismus, den wir in unserer Jugend lernen mußten, kennt, und hatte gar keine Furcht, daß man mich falsch verstehen werde.

Und wenn ich nun in diesem Sinne erklärte, Wieland lehre: „In den ersten Anfängen des Christentums gab es durch annähernd zwei Jahrhunderte, in den Vorstellungen der Christen wenigstens, noch kein eucharistisches Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes“: habe ich ihm vielleicht ein Unrecht getan? Habe ich mit Unrecht Stellen aus seiner Studie zitiert, wo es heißt: „Es steht sohin fest, daß die Urkirche . . die Eucharistiefeier nicht unter dem Gesichtspunkt einer materiellen Opferdarbringung . . betrachtet hat“ (S. 26), oder, wo er sagt: „Die Liturgie des apostolischen Jahrhunderts hat die Eucharistie d. h. den

sakramentalen Leib und das sakramentale Blut des Herrn noch nicht als Opfergabe der Gemeinde an Gott betrachtet"? (S. 36). Und wenn er S. 48 wiederholt: „Die Urkirche hatte, jede objektive Opfergabe der Christen (προσφορὰ ἀνθρωποποίητος) ablehnend, im Gegensatz zu den Opfern des alten Bundes und des Heidentums ausschließlich auf die προσφορὰ Christi verwiesen und kein anderes Opfer der Menschen gekannt, als das Lob Gottes durch die Eucharistiegebete"— was heißt denn dies anderes als: „in den Vorstellungen jener Christen gab es noch kein eucharistisches Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes" d. h. nicht „eine sichtbare Gabe, welche Gott dargebracht wird, um ihn als den höchsten Herrn zu ehren und anzubeten"[1])? So hätten gerade diese Stellen, die ich zitierte, unseren Autor, wie einen jeden anderen daraufführen müssen, was ich unter Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes verstand, wenn er nicht sonst woher gewußt hätte, was ich wollte.

Hat mein Gegner also ein Recht, mir „Fälschung" vorzuwerfen? Sicherlich nicht! Ein jeder mußte verstehen, was ich meinte, und das, was ich meinte, das sagte er in der Tat. Ja noch mehr: selbst von W.s eigenem Standpunkte aus hätte ich das alles sagen können; findet sich ja bei ihm meine Behauptung fast dem Wortlaute nach wieder. „Dieses (das eucharistische Mahl) —so lesen wir *MC* S. 45— und die damit verbundene Verherrlichung Gottes galt ihr (der Liturgie des apostolischen Jahrhunderts) als das Opfer des neuen Bundes, schloß aber in dieser Form und unter diesem Gesichtspunkt betrachtet den eigentlichen damaligen [und wir dürfen sagen auch heutigen, vgl. *Antw.* S. 50] Opferbegriff: Destruktion eines Lebewesens als Gabe an Gott zu Gottes Ehre förmlich aus"[2]).

[1]) So im großen katholischen Katechismus, von *Jos. Deharbe* Frage 590; so im großen österreichischen Katechismus unter Fr. 590; so in allen kathol. Katechismen, die ich eingesehen habe.

[2]) Vgl. auch *MC* S. 23 f.

Also die damalige Zeit kannte die Eucharistie als Opfer des neuen Bundes nur unter dem Gesichtspunkt eines Mahles und der damit verbundenen Verherrlichung Gottes — und unter diesem Gesichtspunkt schloß es den eigentlichen damaligen Opferbegriff aus. Und unter welchem Gesichtspunkt war es dann „damals" wohl ein Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes?

Ich hätte also doch nicht so ganz Unrecht, selbst wenn ich meinen obigen Satz, wenigstens dem Sinne nach meinem Gegner in den Mund gelegt hätte, und er hat Unrecht, wenn er von einer Fälschung auf meiner Seite redet.[1])

[1]) In seiner Antwort S. 77 schreibt W. nunmehr folgenden Satz: „Der ‚damals geltende Opferbegriff' der Juden und Heiden war ja in den Augen der Christen nur symbolisch, nicht eigentlich; darum schufen die Christen einen neuen, unter Ablehnung des alten". Es mag in dieser Behauptung etwas Wahres sein insofern, als die Opfer des alten Bundes *neben* der wesentlichen innern Symbolik in der Opferhandlung *noch dazu* das kommende große Versöhnungsopfer vorbedeuteten (Justin dial. c. 40 sqq. 111) und deshalb beim Erscheinen dieses neuen Opfers veralteten und ihre Wahrheit verloren; daß aber dieses neue Opfer in sich keine symbolische Handlung mehr sein sollte, oder die Christen damals meinten, die jüdischen Opfer seien zur Zeit ihrer Geltung keine wahren Opfer gewesen, das hat W. nirgends bewiesen.

Wenn W. des weiteren von einem heiligen „Tun," einem Ausüben ohne jedes Symbol redet (S. 54 seiner „Antw."), und dies ebendeshalb, weil es des Symbols entbehre, als „das wahre Opfer" bezeichnet: so mag das seine Auffassung sein, bei den heiligen Vätern sucht man dergleichen Theorien vergeblich. Man kann ruhig bei der Ansicht bleiben, daß ein jedes Opfer, selbst das wahrste aller Opfer, das Opfer Christi am Kreuze, nicht ohne Symbolik in der Handlung gewesen, und daß ein wahres und eigentliches Opfer ohne Symbolik erst erdacht werden muß. „Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum i. e. sacrum signum est", so lauten die bekannten Worte des hl. *Augustin* de Civ. Dei X, 5. — Vgl. hierüber *Stentrup* de Verbo incarn. P. II (Soteriologia) Vol. II pg. 210 sqq. —

Viertes Kapitel

Rückblick und Fragestand

Wir haben etwas weiter oben unseren Autor ziemlich ausgiebig sich über das Meßopfer äußern hören, insbesondere wie er sich dasselbe in seiner Opfereigenschaft zurechtlegt. Fragen wir uns aber, was denn nun seine eigentliche Meinung vom Opfer im allgemeinen ist, so kann ich nur wiederholen: „Nirgends sagt uns Wieland positiv und klar, was er unter [liturgischem] Opfer . . ganz im allgemeinen betrachtet, versteht".

Hier bleibt uns nichts übrig als zu raten d. h. aus dem, was er über das Meßopfer sagt, herauszubekommen, was er vom Opfer im allgemeinen sich für eine Definition zurechtlegen müßte.

Daß es eine solche gibt, ist ganz evident trotz des Widerspruchs unseres Autors, der im Meßopfer, bezw. Kreuzesopfer —Meßopfer und Kreuzopfer sind nach ihm völlig eins und dasselbe (*Antw.* S. 75)— ganz allein ein wahres und eigentliches Opfer finden will und so freilich für einen generischen Opferbegriff keinen Platz mehr findet.

Zum Ausgangspunkt der Operation mag füglich der „einheitliche Begriff" dienen, den uns der Verfasser von *MC* auf S. 11 der „Antwort" (s. hier oben S. 90 f) für das Meßopfer abgeleitet hat: „Der einheitliche Opfer-

begriff —so meint er— welcher allen Theorien über die Messe zugrunde liegt, ist: Verherrlichung Gottes (und damit Begnadigung der Menschheit) durch die Herstellung des Eucharistiemahles d. i. die Konsekration unter Vergegenwärtigung des Todes Christi."[1])

Was Wieland hier unter Klammern beifügte: *„und damit Begnadigung der Menschheit"*, wird wohl nicht so sehr zum Wesen des Opfers gehören als vielmehr zu dessen Früchten, die dem Menschen („der Menschheit") aus jener Gottesverehrung erwachsen; das Opfer ist ja ein Akt der Menschen, die Begnadigung aber eine Handlung Gottes.

Die „Vergegenwärtigung des Todes Christi" aber gehört so wenig zum Wesen des Opfers nach der Meinung meines Gegners, daß er im Gegenteil erklärt, diese Vergegenwärtigung sei der Messe eigentümlich nicht in ihrer Beziehung auf Gott, sondern nur um unseretwillen (*Antw.* S. 54). Wir hätten also für die Messe kurz und bündig die Opferdefinition: „Verherrlichung Gottes durch Konsekration".

In dieser Definition erscheint als spezifische Differenz für das Meßopfer ganz evident der Zusatz: „durch Konsekration"; es bleibt also als generischer, allgemeiner Begriff für das Opfer nach unserem Autor übrig: „Verherrlichung Gottes" (durch irgend welches Tun[?]); und wir würden im allgemeinen, aber doch stets im eigentlichen Sinne, ein Opfer überall da finden, wo eine „Verherrlichung Gottes" sich findet, die dann durch verschiedene hinzutretende Rücksichten zu den einzelnen Opfern differenziert würde. Wir hätten so Opfer in der Verherrlichung Gottes durch *Schlachtung* von Opfertieren, durch *Ausgießen* von Flüssigkeiten . . aber auch durch einen *Spaziergang*, durch eine *Mahlzeit*, wenn sie nur zur Verherrlichung Gottes geschehen.

Daß dieser „einheitliche Opferbegriff" nicht genügt, ist evident; evident aber auch, daß die Definition, die uns

[1]) Vgl. auch a. a. O. S. 54; „Antwort" S. 8.

W. vom Meßopfer gegeben hat und die diesen allgemeinen Begriff zur Voraussetzung hat, unzulänglich ist.

Dies im Vorübergehen über den Opferbegriff, den mein Gegner konsequenterweise hätte aufstellen müssen; der Sache selber bedürfen wir im folgenden nicht und können uns auf das beschränken, was, wie wir S. 91 f gehört haben, Wieland direkt geleugnet hat. Darnach wird sich unsere gegenseitige Stellung, der Stand der Frage, kurz folgendermaßen zeichnen lassen.

Wieland meint, ein wahres und eigentliches Opfer könne es auch geben ohne Oblation; hierüber sei weder wissenschaftlich noch dogmatisch etwas festgelegt. Die Messe aber sei als Oblationsopfer —wie ich sagen würde, als „Opfer im eigentlichen Sinne"— erst später anerkannt worden; die ältesten Väter der Kirche wußten nichts davon.

Ich —und wir haben gesehen, wie hierin die Theologen übereinstimmen— behaupte: „Das Opfer im eigentlichen Sinne, und so das wahre Opfer, werde definiert als Darbringung einer äußeren Gabe an Gott; als solch ein Opfer sei auch die Messe vom Konzil von Trient definiert, und demgemäß nach katholischen Prinzipien von der Kirche, auch der ältesten, stets festgehalten worden; *wenigstens* konnte dies in der Kirche nie direkt geleugnet sein."

Hierüber werden wir nun im folgenden eingehender zu verhandeln haben; wir werden dies tun in zwei getrennten Abschnitten, so daß wir die Frage zunächst vom rein katholischen Standpunkt untersuchen; daran dann eine mehr theologisch-wissenschaftliche, die historisch-dogmatische Erörterung anreihen.

II. Abschnitt

Die Messe als Oblationsopfer in der katholischen Lehre

„Dorsch soll mir beweisen —so lautet die Forderung meines Gegners S. 56 seiner Antwort— daß die Detaillierungen (der Messe zu einem Oblations-, bezw. Schlachtungsopfer) schon von Anfang an in der hl. Schrift und bei den ersten Vätern sich finden; er soll aber auch beweisen, daß das offizielle kirchliche Lehramt den Begriff der ‚Gabe' . . als wesentlich zum Meßopferbegriff gehörig, somit als Offenbarungswahrheit definiert hat". Es ist dieser letzte Punkt, der uns fürs nächste beschäftigen wird; was ich über den ersteren zu sagen habe, bleibt einem folgenden Abschnitte vorbehalten.

Welches ist also die katholische Lehre in unserer Frage?

Wohl hatte sich das katholische Lehramt auch schon früher mit der hl. Eucharistie als Opfer beschäftigt, so zB. in der *Professio fidei,* wie sie unter Innocenz III. den Waldensern zur Unterschrift vorgelegt ward, so im *IV. Lateranensischen Konzil,* auf welchem als ein Stück unseres Glaubens erklärt wurde: „Una est fidelium universalis Ec-

clesia, . . in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur", zwei Elemente, die in dem früheren Erlasse für die Waldenser direkt als das Opfer bezeichnet waren: „Sacrificium i. e. panem et vinum post consecrationem esse verum corpus et verum sanguinem Domini nostri Jesu Christi, firmiter et indubitanter puro corde credimus."

Niemals aber hatte die Kirche sich so klar und ausführlich über diesen Punkt ausgesprochen wie auf dem Konzil von Trient. Es war die Eucharistie in ihrem Opfercharakter vorher eben nie in so scharfer Weise angegriffen und geleugnet worden wie gerade von jenen Häretikern, gegen welche dieser Kirchenrat versammelt worden.

Als dann in unseren Tagen eine neuerungssüchtige Richtung unter den katholischen Theologen, an ihrer Spitze der Apostat Loisy, mehr und mehr dahinneigte, die göttliche Einsetzung des Sakramentes der Liebe zu leugnen, „es zum inhaltslosen Menschenwerk herabwürdigte und so mit einem Schlage Priestertum, Kirche und Kultus des katholischen Glaubens zu vernichten strebte"[1]: konnte es nicht fehlen, daß das nämliche kirchliche Lehramt in seinen Erlässen gegen den Modernismus die diesbezüglichen Irrtümer jener Richtung wenigstens streifte. Die beiden Äußerungen nun, die des Konzils von Trient, und die gegen den Modernismus werden uns als ebensoviele Fundamente dienen, um in zwei gesonderten Kapiteln zu erschließen, was wir als Katholiken über den Opfercharakter der Messe, bezw. dessen Entwicklung in der Kirche zu denken haben.

[1]) *Jul. Beßmer,* in den Stimmen aus M. Laach (1908) LXXIV, 5. S. 507.

Erstes Kapitel

Das Messopfer und das Konzil von Trient

§ 1. Vorerinnerungen

„Das Tridentinum —so meint W. in seiner Antwort S. 6— stellt als göttlich geoffenbarte Glaubenswahrheit den Satz auf: „Die Messe ist ein wahres und eigentliches Versöhnungsopfer. Demgemäß wird mit dem Banne belegt, wer behauptet, daß die Messe nur Danksagung und Verherrlichung, oder nur eine Gedächtnisfeier oder nur ein Mahl sei, nicht aber ein Versöhnungsopfer. Aus dem dogmatischen Charakter dieser Erklärungen ergibt sich für jeden gläubigen Katholiken, daß die Messe von Anfang des Christentums an ein wahres und eigentliches Sühnopfer gewesen sei und daß die alte Kirche der Messe niemals diesen Charakter abgesprochen haben kann."

„Die Väter der Urkirche aber leugnen nirgends, daß die Eucharistiefeier propitiatorischen Charakter habe . . . Was die Väter ablehnten, war nicht das Opfer selbst, sondern eine bestimmte Auffassung des Opfers, war das Moment der Oblation d. i. der materiellen Darbringung der Eucharistie als einer Gabe an Gott. Diese Eigenschaft aber hat auch das Tridentinum nicht dogmatisch definiert: das Tridentinum hat sich überhaupt nicht darüber

geäußert, was ein Opfer sei, welches die wesentlichen Merkmale eines solchen seien, ob insbesondere zu demselben wesentlich der Begriff der materiellen Gabendarbringung gehöre. Es war den Vätern dieses Konzils nur darum zu tun, den propitiatorischen Charakter der Messe, welchen die Reformatoren leugneten, zu definieren. Wohl bringt das Tridentinum noch einige Begründungen seiner Thesis, in welchen u. a. der Begriff der immolatio verwertet ist; aber wie diese immolatio incruenta näher zu verstehen sei, ist nicht gesagt, und ist auch nicht weiter von Belang, weil nach der gegenwärtigen kirchlichen Lehre nur der definierte Satz selbst Dogma ist, nicht aber die Begründungen und Beweise, welche die Theologen des Konzils für denselben beibringen. Jedenfalls aber spricht auch das Tridentinum nicht ausdrücklich von unserem Opfer als einer konkreten Gabendarbringung an Gott".

* * *

Soweit W. über die Definition des Konzils von Trient. Zunächst konstatieren wir, daß er zugibt: wenn das Konzil sich direkt ausgesprochen hat über den Oblationscharakter der hl. Messe, dürfen wir nicht zugeben, daß die älteste Kirche im Widerspruch mit seiner Lehre stehen könne.[1])

Dann aber gibt mir die Unterscheidung Wielands zwischen „definierten Sätzen" und „Begründungen und Beweisen" des Konzils Veranlassung, einige Bemerkungen über die Autorität des Konzils, bezw. deren Ausdehnung vorauszuschicken. Als Hauptgrundsatz, der außer allem Zweifel steht, gilt zunächst: Alles das gehört zum katholischen Lehrbegriff, was ein Konzil oder im allgemeinen die höchste kirchliche Lehrautorität direkt und

[1]) Anders drückt er sich freilich auf der vorhergehenden S. 5 aus, wo er es als Fiktion erklärt, wenn einer meint: daß „eine nachträgliche Entwickelung, welche früher Abgelehntes in den Opferbegriff hereinbezogen, mit der Kontinuität des Dogmas unvereinbar sei". Vgl. auch S. 15.

unmittelbar definieren oder lehramtlich entscheiden wollte. Damit ist eingeräumt, daß nicht alles, was in einem solchen Aktenstück zu lesen steht, schon deshalb auch notwendig von einem jeden Katholiken angenommen oder bezw. geglaubt werden müsse; ja nicht einmal die Beweise und Begründungen als solche können an sich als definiert gelten, da sie ja nicht um ihrer selbst willen, also nicht direkt noch unmittelbar den Gläubigen vorgelegt werden. Anders liegt die Sache, wenn das Konzil auch den Beweis und die Begründung selbst mitdefiniert, was hin und wieder geschehen ist, z. B. auf dem Konzil von Trient s. 7 can. de baptismo 2; s. 14 can. de sacr. poenitentiae 3.

Was versteht nun aber W. unter „definierten Sätzen" des Konzils im Gegensatz zu „Begründungen und Beweisen" desselben? Versteht er unter Sätzen nur die canones, unter Begründungen die vorausgehenden Kapitel in ihrem ganzen Umfange? Fast scheint es so; denn als „Satz" zitiert er etwas, was mehr einem canon ähnlich sieht, und der Ausdruck oder „Begriff immolatio" (sowie dessen Erklärung), den W. eben nur als „Begründung" gelten lassen will, wird keineswegs nur als Beweismittel, sondern eher nach Art einer Proposition, aber in einem Kapitel, dem zweiten der 22. Sitzung, verwendet; und hätte dieses Kapitel auch „gesagt —so meint Wieland—, wie diese immolatio incruenta näher zu verstehen sei, so ist dies nicht weiter von Belang, weil nach der gegenwärtigen kirchlichen Lehre nur der definierte Satz selbst Dogma ist, nicht aber die Begründungen und Beweise . ." Es scheint also nach ihm die Verwendung des Begriffes immolatio eben deshalb als reine Begründung aufzufassen zu sein, weil er in einem Kapitel, nicht in einem „Satz" d. i. einem canon vorkommt.

Sollte dies wirklich die Meinung W.s sein, so irrt er. Gewiß hat es Leute gegeben, und gibt vielleicht noch jetzt solche, die, wo es sich um allgemeine Konzilien handelt, als Entscheidung der Kirche nur die Canones gelten lassen

wollen. Mit solchen hatte es schon Kleutgen in seiner Theologie der Vorzeit zu tun[1]), und sein Argument dürfte hier völlige Evidenz geschaffen haben.

Setzen wir den Hauptgedanken desselben bezüglich des Tridentinums hieher: „Was den tridentinischen Kirchenrat angeht, so finden wir in ihm erstlich jene Auseinandersetzung der katholischen Lehre [die Kapitel, welche den Glauben der Kirche positiv aussprechen] und der auf sie folgenden Verwerfung der Irrtümer [die Canones] als zwei Abteilungen, unter dem gemeinsamen Titel Decretum vereinigt. Sodann aber beginnt die Auseinandersetzung mit eben den Ausdrücken, deren sich die alten Konzilien in ihren Bekenntnissen oder Entscheidungen bedienen, zB. ‚die h. Synode erklärt', ‚bekennt', ‚lehrt' — und dieselben Redeweisen werden bei manchem neuen Abschnitt wiederholt. Endlich aber erklärt der Kirchenrat am Schlusse fast eines jeden dieser Lehrvorträge, daß er in ihm ‚die katholische Wahrheit, welche alle glauben und festhalten müssen', vorgelegt habe, und gibt als Grund, weshalb er die Canones folgen lasse, nicht etwa an, damit man aus ihnen ersehe, welche Punkte der vorhergehenden Erörterung als entschiedene Glaubenssätze gelten müßten, sondern vielmehr, damit nicht bloß die Wahrheiten, die wir glauben, sondern auch die Irrtümer, die wir meiden müssen, besser erkannt werden."[2])

[1]) A. a. O. Bd. I N. 50 ff. (2. Aufl. S. 85 ff).

[2]) Hier zitiert Kl., was in der 16. Sitzung den Canones von der Rechtfertigung, in der 13. Sitzung den Canones vom Sakr. der Euch., in der 14. denen vom Bußsakrament, in der 22. denen vom Meßopfer vorausgeschickt wird; weil uns nun gegenwärtig gerade diese letzteren besonders interessieren, seien nur diese eigens erwähnt: „Quia vero adversus veterem hanc in sacrosancto evangelio, Apostolorum traditionibus sanctorumque Patrum doctrina fundatam fidem, hoc tempore multi disseminati sunt errores multaque a multis docentur, atque disputantur; s. Synodus post multos gravesque his de rebus mature habitos tractatus unanimi Patrum omnium consensu, quae huic purissimae fidei sacraeque doctrinae adversantur, damnare et a S. Ecclesia eliminare per subjectos hos canones constituit."

„Wie man also bei solchen ausdrücklichen Erklärungen hat behaupten können, daß nur die Canones und nicht auch die Capita des tridentinischen Konzils die Kraft kirchlicher Entscheidungen haben, ist kaum begreiflich. Was könnte denn noch als entschiedener Glaubenssatz gelten, wenn nicht einmal das, was die Kirche öffentlich und feierlich als katholische Wahrheit bekennt und als in der Schrift und Tradition enthaltene Lehre allen, die selig werden wollen, zu glauben vorlegt?"

Völlig unverständlich bleibt es, was W. meint, wenn er mit Bezugnahme auf die Lehrerklärungen des Tridentinums von „Beweisen und Begründungen, welche die Theologen des Konzils für den definierten Satz beibringen", redet. Die Beweise und Begründungen, die das Konzil einmal in seine Dekrete aufgenommen hat, sind doch nicht mehr Beweise der „Theologen" des Konzils; sie sind vom Konzil angenommen und gebilligt, teilhaft seiner Autorität, wenngleich nicht immer endgültig definiert.

Das alles sage ich gegen meinen Gegner nur hypothetisch für den Fall nämlich, daß ich seine diesbezügliche Meinung, die er nicht so klar zum Ausdruck gebracht hat, in der Tat erraten habe.

* * *

Nun aber kehren wir zu den Äußerungen W.s selbst zurück! Wie vieles findet sich hier falsches und schiefes!

So meint W. gleich zu Beginn seiner Erklärungen, das Konzil habe nur den Sühnecharakter des eucharistischen Opfers definieren wollen; „das Tridentinum stellt als göttlich geoffenbarte Glaubenswahrheit den Satz auf: ‚Die Messe ist ein wahres und eigentliches Versöhnungsopfer'."

Seine Begründung hiezu lautet: „Die canones des Tridentinums wandten sich gegen die Reformatoren, welche dem Meßopfer den Sühnecharakter absprachen, dasselbe

eine nuda commemoratio mortis Domini oder bloß Kommunion sein ließen"; „jeder Ausspruch aber muß in dem Sinne und Geist aufgefaßt werden, der ihn veranlaßt hat" (S. 16; dazu S. 7:) „Es war [also] den Vätern dieses Konzils nur darum zu tun, den propitiatorischen Charakter der Messe, welchen die Reformatoren leugneten, zu definieren."

Diese Eröffnung ist mir neu; ich meinte bisher —und ich glaubte, daß darüber unter den Historikern und Theologen überhaupt kein Zweifel bestehe –, daß jene Reformatoren der Messe den Charakter eines wahren und eigentlichen Opfers überhaupt bestritten hätten: so finde ich zB. diese meine Meinung bestätigt in dem Artikel Kattenbuschs über die „Messe" in der protestantischen Realenzyklopädie, wo er erklärt: „Luther hat den Gedanken, daß die Abendmahlsfeier ein Opfer involviere, soweit es sich dabei um Leib und Blut Christi handelt, mit durchschlagendem Erfolge für die direkt und indirekt von ihm beeinflußten Gebiete der Kirche beseitigt.."; und später fährt derselbe Artikel fort: „Es ist begreiflich, daß der zielbewußte und siegreiche Angriff, den die Reformatoren auf das Meßopfer richteten, bei den Katholiken dazu gereicht hat, eben diesem umsomehr Pietät zuzuwenden und es vollends unter kirchlichen Schutz zu stellen".

Aber unterziehen wir uns der Mühe, die Sache eingehender zu untersuchen und zuzusehen, ob es sich wirklich so verhalte wie mein verehrter Gegner meint, oder ob er sich nicht etwa hierin wie in vielen anderen Punkten eben getäuscht hat.

§ 2. Vom häretischen Gegensatz

zur Opferlehre des Tridentinums

Ganz gewiß vermeinte Luther keineswegs nur den Sühnecharakter der Eucharistie zu leugnen, wenn er

in seiner Schrift *von der babylonischen Gefängnis* schrieb: „Die dritte Gefängnis des obgenannten Sakramentes (der Eucharistie) ist der sehr gottlose Mißbrauch, dadurch geschehen ist, daß heute in der Kirche nichts so angenommen und daß Niemand mehr glaube denn, daß die Messe ein gutes Werk und ein Opfer sei".[1]) Nachdem er dann, wie er meinte, die „Lehre ruchloser Menschen" von der Messe als Werk haarscharf abgetan hatte, fährt er S. 203 fort: „Nun ist noch ein Anstoß aus dem Wege zu tun, der viel größer ist, d. i. daß allenthalben geglaubt wird, die Messe sei ein Opfer, das da Gott aufgeopfert wird; welcher Meinung auch die Worte des Kanons beizustimmen scheinen, da gesagt wird: ‚diese Gaben, diese Geschenke, diese heiligen Opfer', und nachgehends: ‚dieses Opfer'; item wird klärlich begehret: ‚es möge angenehm sein dieses Opfer, wie das Opfer Abels'. Daher Christus genannt wird ein Opfer des Altars".

Dazu vergleiche man, was derselbe Reformator in der Schrift vom *Mißbrauch der Messen* unter vielen anderen Lästerungen ausspricht: „Das päpstische Priestertum ist nichts denn eine Larve und ein äußerlicher Schein, der Papisten Messe, welche sie ein Opfer heißen, eine Abgötterei und ein schändlicher Mißbrauch des hl. Sakramentes" (S. 305); und darum meint er gleich darauf: „Ein frommer Christ soll in keinem Wege das für ein Opfer halten, welches er fürwahr weiß, daß es vor Gott und in der Schrift kein Opfer ist, noch sein kann" (S. 305). Zum Schluß des zweiten Teils derselben Schrift aber vermißt er sich, dargelegt zu haben: „daß die Messe durch Wirkung des Teufels, mit Betrügung der ganzen Welt zu einem Opfer wider das Evangelium, wider den Glauben und wider die Liebe gemacht und nun mit gutem Grund umgestoßen ist" (S. 323).[2])

[1]) Die Werke Mart. *Luther's* ausgewählt und angeordnet von *Pfizer*, Frankfurt a/M. 1840 S. 197.

[2]) Ebenso oder ähnlich spricht er sich aus zB. in der Schrift von dem Greuel der Stillmessen, so man den Kanon nennt: „Derohalben

Es kann nichts offenbarer sein, als daß Luther, der Erzvater der Pseudo-Reformation, der Eucharistie den Opfercharakter schlechthin bestritt; so sehr aber die Lehre Luthers über das allerheiligste Sakrament in anderen Punkten von der der übrigen Reformatoren, bes. Zwinglis und Calvins, abweichen mag: darin stimmen sie zusamt mit ihren Gesinnungsgenossen vollkommen überein, daß in der Feier der Eucharistie von einem eigentlichen Opfer keine Rede sein könne.

Zwar stellt Calvin dort wo er im 18. Kapitel des vierten Buches seiner Unterweisung anfängt von der Messe zu handeln, nur den Satz auf: „Da ist der Bock und der Greuel der Verwüstung erst recht angegangen, als der Teufel das Panier aufgeworfen hat, wodurch das Abendmahl nicht allein aus den Händen und Augen, sondern auch aus den Herzen und Gedanken der Menschen hinweggerissen würde: nämlich als er fast die ganze Welt mit diesem giftigen Irrtum verblendet hat, daß sie glaube: die Messe sei ein Opfer, wodurch man Vergebung der Sünden erlange".

Aber man braucht nur seine Gründe zu lesen, mit denen er den Glauben der Katholiken bekämpfte, und man wird nicht lange im Unklaren bleiben, wie es ihm darauf angekommen ist, das Opfer überhaupt zu leugnen. So lautet zB. der, den er im siebenten Abschnitt bringt: „Das Abendmahl ist ein Geschenk Gottes, welches mit Danksagung empfangen werden soll; das Meßopfer aber wird gehalten [nach der Meinung der Katholiken] für eine Bezahlung, welche Gott zur Genugtuung von uns annehme; wie weit nun geben und nehmen voneinander sind, also weit ist auch das Opfer vom Sakra-

haben und wissen wir kein Opfer mehr, denn das er (Christus) am Kreuz getan hat, daran er einmal gestorben ist" (S. 438 f.); Vermahnung an die Geistlichkeit zu Augsburg, unter dem Titel: Von der Kaufmesse oder Winkelmesse (S. 448; Warnung an seine lieben Deutschen (S. 471); Schrift wider die himmlischen Propheten (von der Messe S. 541).

ment des Abendmahls; und eine heillose Undankbarkeit des Menschen ist es, daß er, da er die Mildigkeit der göttlichen Güte erkennen und ihm dafür danken sollte, sich nun Gott dagegen zum Schuldner macht."[1])

Darum lesen wir auch in dem von demselben Reformator abgefaßten *Katechismus* unter dem Titel *de sacramentis* auf die Frage des Ministers: „Ergo non in hunc finem instituta est coena, ut Deo Filii sui corpus offeratur?" die Antwort: „Minime; solus enim ipse, cum aeternus sit sacerdos, hanc praerogativam habet . . atque hoc sonant ejus verba, cum ait: ‚Accipite et manducate'; neque enim ut offeramus corpus suum, sed tantum ut eo vescamur, illic praecipit."[2])

Von Zwingli und seinen Gesinnungsgenossen könnten uns die Äußerungen genügen, die Renz in seiner *Geschichte des Meßopferbegr.* II S. 15 ff. ausgehoben hat; ich füge zu allem Überfluß hier bei, was er in seiner Schrift *De vera et falsa religione* über unseren Gegenstand lehrte.

Dort erklärt er sich also: „Falsa ergo religio est, quae docuit hujus symbolici [Eucharistici] panis usum peccata delere; nam Christus solus delet peccata, quum moritur; mortuus est autem semel tantum, ut tota ep. ad Hebr. et Rom. 6 habetur . . Falsa est religio, quae docuit hunc panem opus aut oblationem esse, quae quotidie oblata peccata nostra expiet, quemadmodum alias multis probavimus."

Er fügt seine Hauptargumente in kurzer Rekapitulation hinzu; das zweite aus ihnen, ein für unseren Zweck sehr bezeichnendes Argument, lautet: „Christus illic tantum offertur, ubi patitur, sanguinem fundit, moritur; haec enim aequipollent", was er aus *Hebr.* 9 beweist. „Christus —so

[1]) Institutio christ. rel. d. i. Unterweisung in christlicher Religion aus Lateinischer und Französischer Sprach trewlich verteutscht. Heydelberg 1572 S. 247; 251.

[2]) Catechismus Ecclesiae Genevensis, authore *Jo. Calvino.* Argentorati 1545.

lautet der Untersatz— non potest ultra mori, pati, sanguinem fundere" (Rom. 6) . . „Ergo —so schließt der Beweis— Christus ultra offerri non potest, mori enim non potest."

„His —so rühmt er sich dann— manifeste patet, quam audacter imposuerint Christianorum simplicitati Pontifex Ro. et omnes ipsius asseclae . . Quae autem hic objiciuntur ex patribus, ut ajunt, conciliis Pontificiisque legibus tam frivola sunt, ut nihil referat confutare; ut enim antequam Christus nasceretur, nemo facere potuit, ut nos ulla oblatio salvos redderet, sic neque, posteaquam nos semel in cruce mortem perpessus Deo reconciliavit, nulla congregatio, nullum concilium, nulli patres efficere possunt, ut denuo offeratur".

Auch Chemnitz betonte in seiner Bekämpfung der Tridentinischen Beschlüsse gar sehr, daß er es vornehmlich auf die Messe als „Versöhnungsopfer" abgesehen habe; es ist aber auch von ihm ganz evident, daß er der Messe einen jeglichen Opfercharakter, die Eigenschaft als Opfer schlechthin abgesprochen habe. Was er gegen die Argumente des Kirchenrates vorbringt, spricht eine allzu deutliche Sprache, als daß wir hierüber auch nur einen Augenblick im Zweifel bleiben könnten. So stellt er, um nur eines aus vielen zu berühren, in Abrede, daß Christus beim Abendmahle sei es seinen Leib und sein Blut, sei es Brot und Wein dem Vater geopfert habe, und meint, daß konsequenter Weise es auch die Priester nicht tun könnten. „So er's aber nicht getan, so erklärt er, darf dasselbe niemand tun; denn was er selbst im Abendmahl getan, das hat er nachmals den Aposteln zu tun befohlen."[1])

Am allerklarsten aber zeigt sich dies am Schluß seiner Argumentation gegen die Beweise des Konzils, wo er

[1]) Examen d. i. Erörterung des Trientischen Concilii, aus dem Latein aufs treuwlichste verteutschet durch *G. Nigrinum*. Frankfurt a/M. 1576 II. T. f. 131 b.

schlechthin erklärt: „Es ist zwar im Abendmahl des Herrn nach dem Wort Christi sein Leib und Blut fürhanden; aber es mangeln da die Stück, von welchen wir gesagt haben, daß sie zu einem wahren Opfer gehören; denn die Aktion und Übung des Herren Abendmahls, wie sie von Christus eingesetzt und geboten, ist nicht die Übung eines Opfers, sondern eines Sakramentes; es ist Christus da, nicht daß er geopfert, sondern daß er ausgeteilt und genommen werde."

Dann unterscheidet er im einzelnen drei Fragen. „Die Frage in diesem Argument ist: *Erstlich* ob Gott eingesetzt, vorgeschrieben und befohlen habe eine solche Vorbildung und Anzeigung [des Leidens Christi] durch solche Gebräuche, Geberde, Übung, wie da geschieht in der Messe der Papisten; *zum andern,* ob er seinen Willen erklärt habe, daß er eine solche Anzeigung wolle annehmen für das allerangenehmste Opfer; *zum dritten,* ob eine göttliche Verheißung fürhanden sei, daß eine solche Übung der Fürstellung ein Versöhnopfer für die Sünde sei. Dieweil aber diese Dinge [also auch das zweite] aus dem Wort Gottes nicht können erwiesen werden, darum wird mit diesem Argument nicht zu Wege gebracht, daß die Meß ein solch Opfer sei."[1])

Sein Gegensatz ist durchaus zwischen äußerem Opfer schlechthin, wie man es in der Messe finden müßte, wenn sie ein rechtes Opfer ist, und „innerlichen und geistigen Opfern", wie „predigen, glauben, anrufen, danksagen, rühmen u. s. w." (133 b); diese allein will er in der Feier des Abendmahls noch finden, von dem ersteren, dem äußeren „ceremonialischen" Opfer will er in der Messe nichts wissen, soweit sich dieser Begriff erstreckt.

* * *

Aus allem dem sieht man zur Genüge, mit welchem Recht Renz schließlich behaupten konnte, daß „die Opfer-

[1]) A. a. O. f. 135b.

scheu und Abneigung gegen die Messe als das Mahuzim bei Daniel 11,38 allen Reformatoren des 16. Jahrhunderts gemeinsam sei, so groß die Variationen ihrer Abendmahlslehren sein mögen" (a. a. O. II S. 23).

Wohl konnten sie die Messe, bezw. die Feier des Abendmahls mit einem gewissen Mißbrauch des Wortes noch Opfer nennen, sie als geistiges Opfer erklären, und sie haben nicht verfehlt, es auch zu tun; es galt eben noch widerstrebende Gemüter irgendwie zu versöhnen, die großen Massen zu beruhigen und den Gegensatz der neuen Lehre zum alten Brauche möglichst zu verschleiern[1]).

So erklärte die *Augsburger Bekenntnisschrift,* daß „man den Neuerern mit Unrecht auflege, daß sie die Messe sollen abgetan haben"; und sowohl Calvin in seinen *Institutionen,* als auch Melanchthon in seiner *Apologie* der Augsburger Konfession wissen uns gar schönes von einer Unterscheidung zu erzählen zwischen zwei Klassen von Opfern, von einem „Sühn- und Versöhnungsopfer" und „dem Dankopfer, dadurch nicht Vergebung der Sünde oder Versöhnung erlangt wird, das vielmehr von jenen vollzogen wird, die schon versöhnt sind, auf daß sie so für die erhaltene Vergebung der Sünde und andere Gnaden und Gaben Dank sagen"[2]).

Aber man braucht nur die erläuternden Bemerkungen jener Männer zu berücksichtigen, wie sie zB. der genannte Apologet der Augsburger Konfession mitgegeben hat, um auf der Stelle zu erkennen, daß von einer eigentlichen Anerkennung der Messe als „Opfer" keine Rede sein kann; schon die Definition, die dieser für das Opfer im allgemeinen gibt, würde uns hierüber hinreichend aufklären. „Sacrificium oder Opfer —so sagt er a. a. O.— ist eine Ceremonie oder ein Werk, das wir Gott geben, um

[1]) Vgl. *Janssen,* Gesch. des deutsch. Volkes[17] III, 69 ff.; *Onno Klopp* in den hist.-pol. Blättern Bd. 126 (1900) S. 157 ff; 233 ff.

[2]) Apologie der Confession aus dem Latein verdeutscht durch *J. Jonam* 1540 unter dem Tit. „Was Opfer sei". — *Calvin* a. a. O. IV. c. 18 n. 13; 16.

ihn damit zu ehren." Mit aller Evidenz aber tritt seine eigentliche Meinung heraus, wenn er dann seine Definition appliziert und die Dankopfer, die er den Sühnopfern entgegen gestellt hatte, als „geistliche Opfer" bezeichnet, unter denen er als ebenbürtig miteinbegreift: „alles Leiden, Predigen, gute Werke der Heiligen", später wieder „Glauben gegen Gott, Danksagung, Gotteslob, Predigt des Evangeliums, Kreuz und Leiden der Heiligen u. dgl."

In diesem Sinne, schließt er endlich, könne auch die Messe ein Opfer genannt werden, aber auch nur in diesem Sinn: „Denn wie wir die Predigt ein Lobopfer heißen, so mag die Ceremonie des Abendmahls ein Lobopfer sein", aber „ein eitel geistlich Opfer".[1])

Ganz ebenso erklärt Calvin sein „Dankopfer", „darunter begriffen werden alle Werke der Liebe, mit denen wir, so wir unseren Brüdern dienen, den Herrn selbst in seinen Gliedern ehren, zu dem all unser Gebet, Lob, Danksagung und, was zum Gottesdienst von uns geschieht, gehört"[2]). Von der diesbezüglichen Erklärung des Chemnitz haben wir eben gehört[3]), und selbst Luther spricht in ähnlichem Sinne zB. in der Schrift vom Mißbrauch der Messen[4]).

Die wahre Meinung dieser Reformatoren findet sich kurz und bündig dargestellt in der von J. Brenz ver-

---

[1]) Vgl. hiezu den Wortlaut der Augsburger Bekenntnisschr., wie sie dem Tridentinum vorgelegen war, bei *Le Plat.* Monum Collectio t. IV p. 503 sq.

[2]) A. a. O. IV c. 18 n. 16.

[3]) S. 115. — Vgl. aber besonders a. a. O. S. 125 das ganze Kapitel: „In was Verstand die Übung des Herrenmahls nach der Schrift recht könnte ein Opfer genannt werden."

[4]) A. a. O. S. 305. — Vgl. hiezu *Gregor. de Val.* Apologia de ss. Missae sacrificio (1581) pg. 14 sq.; *Bellarmin* de Controversiis fid. t. III. de sacr. Euchar. l. V c. 2; *Al. Natalis* diss. de sacr. Missae adv. Albig. etc. in Lutheranis et Calvinistis redivivos [thesaurus theol. Venet. 1763 t. XI] pg. 27 sqq. — *Renz* a. a. O. II 9 ff.

faßten *Württemberger* Bekenntnisschrift, die auch dem Trienter Konzil vorgelegen, wo es heißt: „Cum Sacrificii nomen latissime pateat ac generaliter significet sacrum cultum, libenter concedimus verum et legitimum usum eucharistiae posse hoc modo sacrificium dici et si eucharistia juxta institutionem Christi ita celebratur, ut in ea annuntietur mors Christi et dispensetur ecclesiae sacramentum corporis et sanguinis Christi, recte vocatur applicatio meriti passionis Christi, his videlicet, qui sacramentum sumunt."

Und wenn er sich dann auch gegen den, wie er meinte, schriftwidrigen Irrtum wendete, daß die Eucharistie ein solches Opfer sei, das zur Sühne der Sünden von Lebenden und Toten und zur Erlangung anderer Wohltaten stets in der Kirche dargebracht werden müsse: so fügt doch auch er gleich einen Grund hiefür bei, der den Opfercharakter ganz allgemein ausschließt. „Namque —so lautet er— Christus dicit: ‚Hoc facite in mei commemorationem', non jubet corpus et sanguinem suum in coena Deo, sed ecclesiae offerre, ut ecclesia edendo corpus et bibendo sanguinem Christi ac praedicando beneficium mortis ejus, admoneatur de ea corporis et sanguinis Christi oblatione, quae semel tantum in cruce in expiationem peccatorum facta est". Zum Schluß meinte er, er habe ganz allgemein bewiesen, „quod eucharistia proprie non sit oblatio, sed sic vocetur, quod sit memoria oblationis semel in cruce factae".[1])

* * *

Es gehört die ganze Spezialtheologie Wielands und die ihm eigentümliche Opferterminologie dazu, um in den Äußerungen jener Reformatoren noch eine Anerkennung eines wahren, eigentlichen Opfers in der Eucharistie wiederzufinden. Nur die Verwandtschaft seiner Be-

[1]) Bei *Le Plat,* Monumentorum ad hist. Conc. Trid spectant. amplissima Collectio Lovanii 1784 t. IV p. 436 sqq.

griffe mit denen jener Häretiker macht es irgendwie begreiflich, wie er den Fallstricken und dem hinterlistigen Wortspiel derselben unterlag, dem Spiel, das doch nur auf die Täuschung der großen Massen berechnet war; die Ähnlichkeit der Anschauungen allein läßt es uns verstehen, wie er ihren Redensarten noch irgend eine reale Bedeutung beimessen konnte, jenen Redensarten, mit denen es nur darauf abgesehen war, den „gemeinen Mann, die Einfältigen" hinters Licht zu führen[1]).

Die Häupter der Reformation aber waren zu tief in ihrem Haupt- und Grundprinzip befangen, als daß sie es mit einer derartigen Konzession an die Rechtgläubigen hätten preisgeben können; denn, wie dies Renz a. a. O. S. 13 richtig betont, „jeder Versuch (von Seite der Reformatoren), die Anerkennung des Opfercharakters der Messe zu erzielen, ist als vergeblich zu bezeichnen, so lange der Satz besteht: Die Versöhnung, bezw. die Sündenvergebung wird durch die sola fides appliziert."

Viel vorsichtiger als mein Gegner waren da zum guten Glück die katholischen Theologen jener Zeit. Sie brachten einmal im Vorhinein den Versicherungen jener Männer, die ihnen dem ganzen Zusammenhang ihrer häretischen Lehren nach verdächtig erscheinen mußten, das größte Mißtrauen entgegen.

Hören wir einen Mann, der während seines Lebens den neuen Lehrsätzen das weitherzigste Entgegenkommen gezeigt hatte, den Belgier Georg Cassander. „Queritur —so sagt er in seinem Traktat über die zwischen den Katholiken und Protestanten schwebenden Streitfragen— Confessio et Apologia falso suos accusari, quod aboleant missam; eam enim apud suos retineri et summa reverentia celebrari, servatis usitatis ceremoniis etc. . . In his certe verbis —so meint er dann von der Erklärung der Confessio— nil apparet, quod admodum a publica consuetudine

[1]) Vgl. *Onno Klopp* a. a. O. S. 168; *Janssen* a. a. O. S. 69.

in publicis missis celebrandis dissidet . . . sed *praeterea* alia sunt in missarum seu coenae, ut ipsi vocare maluerunt, celebratione, quomodo ab ipsis fit, quae certamina haud levia excitarunt; . . . neque vero solum canonicam precem, verum etiam eam, qua nostra ecclesia Latina jam olim utitur, immaniter flagellant, *eo praesertim nomine quod* in ea oblationis et sacrificii subinde mentio fiat . .“ Und von diesem Streit um den Opfercharakter meldet er später, sicher nicht ohne Mißtrauen: „Agnoscunt Protestantes veterem ecclesiam uti nominibus sacrificii et oblationis, sed intelligere illos totam actionem, precationem, sumptionem, recordationem, fidem, confessionem et gratiarum actionem; hoc quidem aliqua ex parte verum est, nisi quod veteres in hac sacra actione peculiarem quendam sacrificii et oblationis modum intellexerunt . .“ [1])

Dasselbe Mißtrauen findet sich bei Ad. Tanner, der demselben mit den Worten Ausdruck verlieh: „In hac controversia, licet alioqui ex sectariis non pauci Missam et Missae vocabulum non respuant, ut videre est in formula Missae a Luthero a. 1523 conscripta et in Confessione Augustana tit. de Missa, ubi dicitur: ‚Falso accusantur ecclesiae nostrae, quod missam abominant; retinetur enim missa apud nos et summa reverentia celebratur . . .‘, omnes tamen sectarii hodie [a. 1627] in eo consentiunt, quod in Missa non offeratur aliquod sacrificium externum, visibile, vere ac proprie dictum, quodque adeo in Missa nec ipsum corpus et sanguis Christi proprie Deo offertur“. Hiefür aber konnte er sich mit Recht auf die Schriften Luthers, Melanchthons, Chemnitz, Calvins, Bezas berufen.[2])

[1]) *Le Plat,* Monumentorum etc. . . t. VI p. 764; 772 sq.

[2]) Theologia schol. t. IV disp. 5 de ss. Euch. et Missa q. 9 dub. 1. — Ganz ebenso *Becanus,* Manuale Controversiarum (Romae 1750) l. I c. 10 n. 10; 38.

Jene Theologen trauten so den Versicherungen der Sektierer nicht. Sie fanden sie aber auch für ungenügend; sie verstanden, daß alle jene Redensarten noch kein wahres Opfer ausmachten. „Si de ipso officio Missae et de sacrificio latiore significatione usurpato loqueremur — so Vasquez *comm. in III. partem S. Thomae* t. III disp. 221 c. 2 — controversia nobis cum haereticis non esset; nam Philippus, Kemnitius, Brentius et alii haeretici ingenue fatentur, Missae officium sive sacram coenam sacrificium vocari posse; at vero si loquamur de sacrificio proprie ut est oblatio Deo facta ... magna cum illis concertatio est, utrum Christus ita offeratur in Missa, ut vere ac proprie immoletur." [1])

Reden die Häretiker aber unvermittelt und ohne weiteres von der Messe als „Versöhnungsopfer", um sie als solches zu bekämpfen, so hören wir die Verteidiger unserer katholischen Glaubenslehre von einer Verdrehung und Verschiebung des Fragepunktes reden. Sie ließen sich dadurch nicht in ihrer Meinung beirren, daß es ihren Gegnern um den Opfercharakter ganz und gar zu tun sei. So zB. Suarez: „Una ex praecipuis controversiis cum haereticis hujus temporis est de hujusmodi sacrificio (novae legis); illi enim omnino negant, instituisse Christum in nova lege aliquod verum sacrificium, et quamvis potissime intendant tollere sacrificium propitiatorium et impetratorium, tamen ut hoc efficiant, absolute de sacrificio loquuntur, et quidquid vel in Scriptura vel in SS. Patribus de Eucharistiae sacrificio vel insinuatum vel aperte scriptum reperitur, id totum de improprio ac metaphorico sacrificio interpretantur." [2])

Ganz so aber auch schon Gregorius de Valentia, der in seinen theologischen *Kommentaren* t. IV disp. VI

[1]) Vgl. auch wie er die Lehre der Häretiker im unmittelbaren Zusammenhang a. a. O. darstellt.

[2]) Comment. in III. P. S. Thom. q. 83 a. 1 disp. LXXIV s. 1 (Opera omnia ed. Paris. 1866 t. XXI p. 624 sq).

c. 11 punctum 1 folgende Erklärung abgibt: „Sectarii, ut facilius possint offundere tenebras veritati, valde confundunt statum hujus controversiae; ita enim de illa scribunt, ac si tantum fere contineat unam quaestionem, ut cum in sacrilega sua disputatione contra Missam n. 1 ait Herbrandus: quaestionem esse, an Missa, in qua —inquit— offerre se jactitant sacrificuli corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi sub speciebus panis et vini, sit vere propitiatorium sacrificium pro peccatis vivorum et mortuorum aliisque necessitatibus; hoc enim, ait, χρινόμενον est inter nos et Romanenses."

* * *

Wenn wir dann jene Theologen fragen, woher sie diese Überzeugung von ihren Gegnern gewännen und warum sie den Versicherungen derselben nicht glaubten, so haben wir bereits Suarez die Beobachtung machen sehen, wie die Ketzer in der Zurückweisung der Argumente der Katholiken aus Schrift und Tradition viel allgemeiner reden („absolute de sacrificio loquuntur"), dieselben schlechthin vom Opfer im uneigentlichen Sinne auslegen und so zu erkennen geben, daß sie nur ein solches uneigentliches Opfer anzuerkennen geneigt wären.

Noch viel klarer erkennen sie dies aber aus der Betrachtung der eigenen positiven Argumente, wie sie die Häretiker für ihre Sache vorbringen. „Si autem considerentur argumenta omnia insanissima —so fährt Gregor von Val. an der eben zit. Stelle fort— quibus et Herbrandus et Kemnitius . . . et Calvinus et reliqui haeretici mysterium hoc sacrosanctum diverse oppugnant, plures hoc loco videbuntur esse distinguendae quaestiones inter illos et Romanam hoc est Catholicam Christi Ecclesiam, non sine magno ipsorum scelere controversae." Und unter diesen ist die erste: „Exhibeantne Deo sacerdotes nostri in Missa verum sacrificium?" und die dritte: „Num ab illis hujusmodi sacrificium recte ac legi-

time hoc est ex divina voluntate peragatur?". — Aus ihren Argumenten hatte er also allsogleich erkannt, daß jene arglistigen Männer nur mit Worten spielten.[1])

Die Beobachtung jener Theologen aber war völlig zutreffend; man braucht in der Tat nur die einzelnen Beweisgänge ihrer Gegner auch nur oberflächlich anzuschauen, um herauszufinden, wie dieselben nicht etwa bloß dem Sühnecharakter der Eucharistie zuwiderlaufen, sondern den Opfercharakter derselben ganz im allgemeinen zerstören.

Wir haben oben das Argument gehört, welches Calvin seinem *Katechismus* beigegeben hat; dasselbe lautete: „neque enim ut offeramus corpus suum, sed tantum ut eo vescamur, illic praecipit." Wir haben Zwingli argumentieren hören: „Christus illic tantum offertur, ubi patitur, . . . moritur; atqui Christus non potest ultra mori, pati; ergo Christus ultra offerri non potest" (S. 113 f.)[2]). Chemnitz vermeinte gezeigt zu haben, daß im Abendmahl die Stücke mangeln, von welchen er gesagt, daß sie zu einem wahren Opfer gehören"; „darum, so schließt er, ist die Aktion und Übung des Herrenabendmahles, wie sie von Christus eingesetzt und geboten wird, nicht die Übung eines Opfers" (s. S. 115).

Bei allen jenen Häuptern der Häresie des 16. Jahrhunderts aber kehrt als Achilles der Argumentation ständig wieder: „Das Abendmahl ist ein Geschenk Gottes, welches wir mit Dank empfangen sollen; das Meßopfer der Katholiken aber, d. h. als Opfer betrachtet, wird gehalten für eine Bezahlung, welche Gott zur Genugtuung annehme" (Calvin a. a. O.); das Abendmahl ist ein Sakrament und ein Testament, das wir von Gott empfangen — das Opfer

[1]) Ganz ebenso erkannte und durchschaute *Bellarmin* den Trug der Reformatoren, der a. a. O. S. 412 die von denselben eingeführten Opferbegriffe einer eingehenden Würdigung und Widerlegung unterzog.

[2]) Ebenso *Calvin* a. a. O. n. 5.

aber etwas, was wir Gott geben; also kann die Eucharistie kein Opfer sein.

„Wer da opfert, sagt Luther, der betet und bittet Gott, daß er wollte von ihm sein Opfer in Gnaden annehmen etc. Wer aber danksaget, der betet nicht, daß es angenehm sei, sondern freut sich, daß ihm etwas gegeben sei und er es empfangen habe. Daß du siehest, wie alle Worte dawider streben, daß die Messe ein Opfer sei und Gott gegeben; und zeigen, daß es eine Gnade Gottes sei, den Menschen geschenkt, welches sie von Gott nehmen und empfangen sollen, ihm danksagen, loben und gebenedeien, nicht bitten, daß es Gott wolle annehmen" [1]).

* * *

Wir können also gar wohl bei der Meinung bleiben, daß die Kontroverse zwischen Katholiken und Protestanten in jenen Zeiten wohl auch dahin ging, ob die Messe als Opfer mit sühnendem Charakter anzuerkennen sei; daß es aber vorher eine andere weit tiefer liegende Frage war, die die streitenden Parteien trennte, ob nämlich die Eucharistie den Opfercharakter überhaupt wahre. Wir dürfen es glauben, daß Kard. Bellarmin, der der ganzen Sache zeitlich sehr nahe stand, uns den Stand der Frage ebenso gründlich wie zutreffend auseinandersetzte, wo er a. a. O. 417 f. denselben beschreibt: „Quaestio principalis

[1]) Schrift vom Misbrauch der Messe a. a. O. S. 314. — *Chemnitz* a. a. O. unter d. Tit.: Beweise, die den Greuel der papistischen Messe offenbaren; S. 140 ff. Ein anderer Beweisgrund der Häretiker ist: wir haben keine Priester im neuen Testamente außer Christus; *also* auch kein anderes Opfer als, das er am Kreuze dargebracht; und da er dies ein für allemal vollzogen, bleibt keines mehr übrig. Kurz faßt *Calvin* die beiden letzten Gründe zusammen, wo er a. a. O. n. 12 erklärt: „Es hat uns der Herr einen Tisch gegeben, darauf wir essen sollten, und nicht einen Altar, darauf geopfert werde; er hat nicht Priester geweiht, Opfer darzubringen, sondern Diener, die hl. Mahlzeit dem Volke auszuteilen". — Vgl. *Melch. Canus* de locis theol. l. XII c. 12 (Bassani-Venetiis 1776) p. 287 sqq.; *Becanus* l. c. c. 10 n. 39 sqq.

cum haereticis hujus temporis non est de sacrificio spirituali aut improprio — fatentur enim Philippus in Apologia Confessionis Augustanae et Martinus Chemnitius in Examine Concilii Tridentini et Brentius in Confessione Wirtembergensi et alii, Missam sive sacram Coenam multis modis sacrificium dici posse — sed de sacrificio externo, vere ac proprie dicto . . . Itaque status controversiae hic erit: Utrum in Missa sive in actione coenae Domini, si rite celebratur, eucharistia Deo offerri debeat. Hunc esse verum statum quaestionis, facile probari potest ex testimoniis adversariorum et nostris."

Und so zitiert er zunächst die reformatorischen Bekenntnisformeln, dann die Schriften Luthers und vieler anderer Häretiker, die alle dahin übereinkommen: „Negant Eucharistiam Deo offerri posse et debere."

Von den Autoren auf der gegnerischen, katholischen Seite meint er dann: „E contrario catholici scriptores, qui hoc nostro saeculo de sacrificio Missae scripserunt, omnes in eo potissimum laborant, ut ostendant in Missa offerri Deo vere et proprie corpus ac sanguinem Domini, sub specie visibili panis et vini."

Er beschließt dann seine Exposition mit den Worten: „Ex his colligimus, Philippum [Melanchthon] et Chemnitium perperam exposuisse statum hujus quaestionis; Philippus enim tum in locis tit. De Sacrificio, tum in Apologia Confessionis Augustanae, cap. De Missa, quia nec bene definit nec bene dividit sacrificium, totam controversiam in eo ponit, utrum in Missa offeratur sacrificium propitiatorium. Sed alia est controversia prior, utrum vere ac proprie sacrificium offeratur; possunt enim verissima sacrificia esse, quae tamen non sunt propitiatoria, ut supra ostendimus." [1])

Diesen Theologen hat die unmittelbare und allernächste historische Entwicklung, die sich in der Praxis der refor-

[1]) Vgl. auch *Thomae de Vio, Cajetani* Card., opuscula omnia. t. III tr. 10 De missae sacrificio adv. Luth. c. 2 (Lugduni 1588) pg. 286.

matorischen Abendmahlsfeier vollzog, völlig recht gegeben; hören wir, um nicht allzu weitläufig in einer offenbaren Sache zu werden, Heinrich Thiersch, der in seinen Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus sich dahin äußerte: „In ihrer Beseitigung alles dessen, was an Opferkultus der Messe erinnerte [„was nach Opfer roch", wie Luther sich ausdrückte], gingen die Reformatoren so weit, daß sie die Eucharistie in keinem Sinne mehr als Opfer betrachteten; aus unseren Lehrsystemen und Liturgien ist jede dahin zielende Andeutung verschwunden." [1]) Wenn immerhin noch von Opfer dort die Rede ist, so sind damit nur „die Opfer des Lobes und Dankes", die Gebete der Gläubigen oder eine Selbstopferung der Gläubigen verstanden.

Jene Häretiker haben also nicht bloß den Sühnecharakter des eucharistischen Opfers in Abrede gestellt, sie haben der Eucharistie den Opfercharakter überhaupt abgesprochen. „Das sei auf diesmal, so erklärt Luther, von den Worten (der Einsetzung) genug gesagt, welche einem jeglichen frommen Christen genugtun, daß er ohne allen Zweifel die Messe für ein gewisses, untrügliches Testament, und nicht für ein Opfer halte." [2]) Für die Katholiken aber handelte es sich in den Kontroversen jener Zeit vor allem darum, ob die Messe überhaupt als ein Opfer anzuerkennen sei; als ein Opfer aber im eigentlichen, wahren Sinne, nicht bloß in jenem uneigentlichen oder übertragenen Sinne, in welchem die Reformatoren so gerne die Worte der Väter auslegten, die ihnen unbequem waren. Mein Gegner aber hat die gegensätzliche Stellung der Reformatoren gegen die traditionelle Lehre vom hl. Meßopfer, die das Konzil von Trient verteidigen wollte, schlecht erkannt;

[1]) A. a. O. S. 363. — Vgl hierüber *Renz* a. a. O. II S. 23 ff. *Bellarmin* l. c. pg. 418 n. 3 sq.

[2]) Schrift vom Mißbrauch der Messen S. 318.

sein einziges Argument über den Sinn der Dekrete jenes Konzils ist völlig aus der Luft gegriffen.

* * *

Es teilte aber jene Kirchenversammlung den Standpunkt der Theologen ganz und gar. Das, was wir aus den Vorverhandlungen sowohl vom Jahre 1552, wie vom Jahre 1562 wissen, noch mehr die schließliche Formulierung der Dekrete lassen daran keinen Zweifel aufkommen.

Zehn Sätze wurden am 3. Dezember 1551 aus verschiedenen Schriften der Reformatoren ausgezogen, welche das gegensätzliche Verhältnis derselben zur herkömmlichen Doktrin über das hl. Meßopfer darstellen sollten; sie können also recht gut als Zeugnisse gelten für die Auffassung, welche die Berater des Konzils von der häretischen Lehre hatten.

Unter ihnen lautet nun der erste: „Missam non esse sacrificium nec oblationem pro peccatis, sed tantum commemorationem sacrificii in cruce peracti; vocari autem a Patribus translato nomine sacrificium, *at* vere et proprie non esse, sed tantum testamentum et promissionem remissionis peccatorum"; der dritte aber: „Blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in Cruce peracto, si quis credat Dei Filium denuo a sacerdotibus in missis Deo Patri offerri, Christumque pro nobis mystice immolari et offerri, non aliud esse quam illum nobis ad manducandum dari; et Christum illis verbis: ‚Hoc facite in meam commemorationem', non ordinasse ut apostoli offerrent corpus et sanguinem ejus in sacrificio missae." — Die Sätze nehmen Bezug auf Luthers Schrift von der *Babylon. Gefängnis* sowie auf die Apologie Melanchthons und auf Schriften des Urban Reghius und Bucers.[1])

Wohl spricht der erste Satz noch distinkt von einer oblatio pro peccatis; aber alles was dann des weiteren

[1]) *Le Plat*, Monum. collectio t. IV p. 334 sq; *Theiner*, Acta genuina conc. Trid. (Zagrabiae 1874) t. I p. 602.

beigefügt ist, zeigt vollauf, daß der Zusatz pro peccatis nur auf oblatio zu beziehen ist, und das erste Glied des ersten Satzes „missam non esse sacrificium", den Opfercharakter ganz allgemein ins Auge faßte. Der Gegensatz im folgenden ist nämlich nirgends mehr Opfer und Sühnopfer, sondern stets Opfer schlechthin und kein Opfer, wahres oder eigentliches Opfer — und Opfer in übertragenem Sinn.

Ganz dasselbe bezeugen die Vorberatungen der Theologen, betreffs derer sich ein jeder leicht überzeugen kann, wie richtig Renz urteilt, wenn er sagt: „Einstimmigkeit herrschte darüber, daß die Messe ein Opfer sei oder daß in der Messe ein Opfer dargebracht werde, und zwar ein wahres im eigentlichen und engeren Sinn, im Gegensatz zum Gebete und zur Zerknirschung des Herzens, mit einem der Gegenwart angehörigen, selbstständigen Opferakt, der nicht in einer bloßen Erinnerung an ein früher stattgehabtes Opfer bestehe, sondern in der hic et nunc vor sich gehenden Darbringung des wirklich gegenwärtigen Opfergegenstandes, nämlich Christi." [1]) Sie betonen den Opfercharakter der Eucharistie schlechthin oder trennen auch ganz ausdrücklich die beiden Quästionen, betonen zuerst, daß die Messe ein wahres Opfer im allgemeinen sei, und dann erst fügen sie hinzu, daß sie auch ein Opfer zur Nachlassung der Sünden sei, wie dies zB. Laynez in seinem Votum tut und noch ausdrücklicher R. Tapper in seinem Gutachten über die vorgelegten Artikel.[2])

Mit den Ausführungen der Theologen deckten sich die Anschauungen der Väter des Konzils.[3])

---

[1]) A. a. O. II S. 119.

[2]) *Le Plat,* Monumen. Coll. t. IV p. 341 sq. — 343 und 344 sq. — Man vgl. hier auch die Formulierung, in der die Doktrin und die Kanones schließlich zur Beratung vor die Väter des Konzils gelangten; *Le Plat,* a. a. O. S. 386; 395.

[3]) Vgl. *Renz* a. a. O. S. 130 ff.

Als im Jahre 1562 nach langer Unterbrechung das Konzil seine Verhandlungen über die Messe wieder aufnahm, da zeigte die neue Fassung der dreizehn Artikel, wie sie den Theologen zur Vorverhandlung vorgelegt wurden, diese Unterscheidung der beiden Streitfragen noch viel deutlicher. Jetzt lautet der erste von den dreizehn Artikeln einfach: „An missa sit sola commemoratio sacrificii in cruce peracti, non autem verum sacrificium"; der dritte aber: „An illis verbis: ‚hoc facite in meam commemorationem', ordinavit Christus, ut apostoli offerrent corpus et sanguinem suum in missa." Erst der vierte und dreizehnte reden von der sühnenden Kraft des Messopfers. — Und ihnen entsprach in den Punkten, die uns angehen, die Formulierung der Kanones, wie sie zu neuer Vorberatung vor die Väter gebracht wurden.[1])

Die definierte Lehre des Konzils endlich trägt denselben Stempel der Unterscheidung, indem sie sich in ebensovielen Kapiteln mit der doppelten Frage abgegeben hat (cc. 1; 2).

„Concilii Tridentini Patres —so bezeugt uns Gregor von Valentia— s. 22 cap. 1, cum doctrinam de hoc augustissimo sacrificio orthodoxam tradere instituerent, in *primo* statim definitionis capite nonnulla breviter argumenta indicarunt quibus praecipuam solum quaestionem ex his quas antea distinximus (num videl. in Missa legitimum sacrificium fiat) affirmando explicaverunt; *deinceps* autem reliquam doctrinam sunt prosecuti, nempe sacrificium ejusmodi vere propitiatorium esse ac defunctis prodesse, non tam confirmando singula, quam definiendo ut decebat fidei judices." [2])

Damit stimmt schließlich die Abfassung der Kanones überein, von denen der erste einfach lautet: „S. Q. D. in

[1]) *Theiner* Acta conc. t. II p. 58; 76.

[2]) A. a. O. 1378. — Näheres über die Geschichte dieser Definition findet sich bei *Renz* a. a. O. II S. 117 ff., womit ich aber nicht gesagt haben will, daß man diesem Verfasser in seinem subjektiven Beiwerk überall beipflichten könne.

Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, A. S." Erst der dritte kommt neben anderen Eigenschaften unseres Opfers auch auf den Sühnecharakter zu sprechen. Es ist offenbar, daß im ersten Kanon der Opfercharakter der Messe als solcher erklärt werden sollte.

Bei einer solchen Lage der Dinge werden die Worte Wielands bedeutungslos, mit denen er S. 16 der *Antw.* fortfährt: „Aber das Tridentinum (l. c. cap. 2) legt auf das sacrificium nicht einmal das entsprechende Gewicht. Es betont vielmehr: verum ac proprium sacrificium propitiatorium. Es erklärt: wenn jemand sagt, die Messe sei bloß Lob- und Danksagungsopfer, oder eine nuda commemoratio, nicht aber ein propitiatorium, der sei im Bann!"

Ganz recht! Aber dies sagt das Konzil eben erst im *zweiten* Kapitel, bezw. im *dritten* Kanon, nachdem es im vorhergehenden Kapitel und Kanon den Opfercharakter ganz im allgemeinen schon festgelegt hatte, wo von der Sühnewirkung unseres Opfers auch nicht mit einer Silbe die Rede ist. So legt das Konzil im can. 1 auf das propitiatorium so gar kein Gewicht, daß es dies Element nicht einmal erwähnt, wie wir eben gehört haben; und doch ist auch dieser Kanon aus sich selbst zu verstehen.[1])

Gewiß betont das Konzil im Kap. 2 (bezw. im Kan. 3) das propitiatorium; aber dort ist vom Wesen und der Substanz des Meßopfers bereits nicht mehr die Rede, sondern vielmehr von den Eigenschaften desselben oder vielmehr von seiner Zweckbestimmung, von den Früchten, die dasselbe für die Gläubigen bringt, wie sich ein jeder leicht

[1]) Vgl. hiezu auch die *Professio Tridentina* (Denz. Enchir.[10] S. 328), wo es heißt: „Profiteor in Missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium", wo also die Bestimmung propitiatorium den beiden andern verum et proprium koordiniert, also als etwas distinktes und gleichmäßig zu glaubendes beigefügt wird; ebenso den Katechismus des Konzils von Trient II. Teil 4. Kap. N. 72.

überzeugen kann, der die betreffenden Lehrstücke aufmerksam liest: „Quoniam —so beginnt das 2. Kapitel— in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit —weil also dies alles bereits vorliegt und gegeben ist— docet sancta synodus, sacrificium istud vere propritiatorium esse per ipsumque fieri, ut... misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno." Damit stimmt wieder der Kanon 3 überein, der da lautet: „S. Q. D. Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti neque vivis et defunctis pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, A. S."

Noch deutlicher zeigt sich dies, wenn im 2. Kapitel gesagt wird, daß Christus dieses Opfer eingesetzt habe, „ut illius (crucis sacrificii) salutaris virtus in remissionem eorum quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur."

So tritt der Sühnecharakter allenthalben in den Erklärungen des Konzils erst in zweiter Linie als Zweckbestimmung heraus, welche allerdings die bereits vollzogene Einsetzung und den Bestand des Opfers selbst seiner Substanz und Wesenheit nach schon zur Voraussetzung hat. So erklärt denn auch der *Trienter Katechismus* a. a. O. N. 71: „Die zwei Begriffe (Sakrament und Opfer) sind aber unter sich sehr verschieden; denn das Sakrament wird durch Konsekration vollzogen; das Wesen des Opfers besteht darin, daß es dargebracht wird . . .; insofern sie (die Eucharistie) Opfer ist —ut sacrificium est— enthält sie nicht bloß die Wirkung des Verdienens, sondern auch des Genugtuens; denn wie Christus der Herr in seinem Leiden für uns verdient und genuggetan hat, so verdienen die, welche dieses Opfer darbringen . . . die Früchte des Leidens des Herrn und leisten Genugtuung."

§ 3. Die Konzilsdefinition und der Opferbegriff im allgemeinen

Ohne jeden Zweifel hat das Konzil der hl. Messe nicht bloß sühnende Kraft zugesprochen, sondern es wollte auch und zwar vor allem und an erster Stelle den „wahren Opfercharakter" derselben ein für allemal definieren. Allein nun tritt die Frage an uns heran, was dasselbe Konzil mit dem Ausdruck „verum et proprium sacrificium" etwa besagen wollte. Ist der Ausdruck notwendig von einem Oblationsopfer zu verstehen, oder können wir immerhin unserer Phantasie noch freien Lauf lassen?

Mein verehrter Gegner verfehlt nicht, gerade dies gegen mich geltend zu machen, daß das Konzil nirgends sage, was es unter Opfer verstehe. „Oder sagt etwa das Tridentinum —so S. 16— in dogmatisch bindender Definition, was überhaupt ein Opfer ist? ob das Opfer wirklich begrifflich notwendig eine Gabe an Gott sein muß?" Er fordert so auf Grund des Verhaltens des Konzils, wenn schon nicht Anerkennung, so doch Freiheit für seine Opferanschauung; und da er im übrigen den Opfercharakter der Eucharistie hochhält, in ihr ein wahres, ja „das wahre" Opfer gefunden, auch für die ersten Zeiten des Christentums, auch in den Anschauungen jener ersten Christen — wer sieht da nicht ein, daß ich mich mit Unrecht gegen ihn auf die Konzilsdekrete berufe und ihn so in ganz ungerechtfertigter Weise der Ketzerei verdächtige?

Mag dem nun vorerst sein, wie ihm will: an eine Auffassung, wie Wieland sie in letzter Linie im Auge hat, nach der das formale Element, welches die Messe zu einem Opfer machte, nur in den Danksagungs- und Verherrlichungsgebeten, sei es der gläubigen Gemeinde sei es Christi des Herrn selber, zu finden wäre, ist im Vorhinein nicht zu denken. Das Tridentinum hätte wahrlich keinen Grund gehabt, sich mit dieser Frage so eingehend zu beschäftigen, wenn es mit einer so nüchternen

Auffassung sich hätte zufrieden geben wollen. Doch unterziehen wir die Worte des Konzils einer ausführlichen Erwägung.

* * *

Es sagt das Konzil zunächst: „in der Messe werde Gott ein wahres Opfer dargebracht.“ Können wir aus diesen Worten, allein und für sich betrachtet, schon etwas erschließen?

Hören wir, wie uns Kard. Franzelin über diese Sache unterrichtet! Er tut es in der 14. These seines Traktates über das Opfer, wo er die Frage behandelt: „Quomodo se habeat definitio sacrificii in genere ad demonstrationem veritatis sacrificii in Eucharistia.“ [1])

Er geht aus von dem Satze: Revelato definito revelatur definitio; und unterscheidet drei Fälle, von welchen der dritte allein hier in Frage kommen kann. Es ist der folgende: „Possunt notae essentiales omnes et singulae rei, cujus existentia revelata est, neque evidentes esse per se ex sola enuntiatione rei definiendae, neque declaratae in revelatione sufficienter proposita, sed solum deducendae et eruendae diligentiori comparatione privatorum doctorum. *In hac hypothesi aliquae notae saltem generaliores et in confuso, ut sciatur, quid credendum sit, continentur in revelatione satis proposita eo ipso, quod dicitur res credenda sufficienter proposita; in illis ergo notis generalioribus non magis potest esse dissensio inter catholicos quam in re ipsa revelata et explicite credenda;* sed quoad notas aliquas *speciales* et necessarias ad definitionem *specificam* aliter res se habet“ (p. 358).

Demgemäß verfährt er dann, wo er diese allgemein aufgestellte Doktrin auf unseren Gegenstand überträgt also: „In re praesenti dogma est revelatum et propositum ita, ut omnes credere teneantur, in Missa offerri Deo verum et proprium sacrificium“; so lautet nämlich der erste Kanon

[1]) Tractatus de. ss. Euchar. Sacram. et Sacrif. (1868) pg. 357 sqq.

der 22. Sitzung des Tridentinums und hier hätte schon das Wort „offerri Deo" Wieland stutzig machen sollen. Welches ist aber die „mehr allgemeine Opferdefinition", die in Kraft der Autorität des Kirchenrates mit festzuhalten wäre?

Franzelin erklärt uns dies, wenn er fortfährt: *„Habetur quidem ab omnibus notio saltem confusa sacrificii, ut sit oblatio rei substantialis Deo facta* in agnitionem supremae majestatis atque cultus externi actus specialis propriique nominis. *At* notae *omnes* et *solae* essentiales ad talem oblationem constituendam poterunt determinari ope deductionis ex ipsis diversis sacrificiis, eorum forma, fine ac scopo, quae omnia etiam in revelatione continentur . . ." (ib. p. 359).

Der Kardinal meint also — und ich wüßte nicht, wie man sich der von ihm dargelegten Anschauung entziehen könnte —: irgend etwas bestimmtes müsse in einer Lehrdefinition immer auch als Begriffsbestimmung mitdefiniert sein, wenngleich nicht „alle und jede einzelnen" Detailerklärungen authentisch mitgegeben würden. Dies sei notwendig, damit von einer Lehrdefinition, und von unserer Seite von einer Belehrung überhaupt noch die Rede sein könne; was würde auch eine Definition nützen, die niemand mit Sicherheit verstehen könnte? In unserer Sache aber sei es der Begriff „oblatio rei substantialis"; und als Grund hiefür gibt er an, daß diesen Begriff alle vom Opfer haben.[1])

In der Tat, was soll denn in jenem Kanon überhaupt noch gelehrt, was in ihm ausgesagt sein, wie sollen wir ihn überhaupt noch verstehen, wenn wir nicht an eine reale, äußere „Darbringung" irgend welcher Art denken dürfen, wo wir doch lesen: „In missa — offerri — Deo . . . sacrificium"? Die Worte selber wie sie lauten, der Gegensatz zu den häretischen Lehren über den Gegen-

[1]) Über diese allgemeine Übereinstimmung bezüglich dieses Begriffes vgl., was oben über den Konsens der Theologen in dieser Sache bereits gesagt worden ist, S. 69 ff.; wir werden gleich noch mehr hierüber hören; s. S. 138 ff.

stand, aus dem heraus der Kanon sich bildete: alles nötigt uns diese Auffassung förmlich auf.

Daß der eigentliche Sakrifikalakt ein Darbringen besage, welches sein äußeres Objekt in Christus finde, das deutet das Konzil noch klarer an; denn nachdem es ausgesagt hatte, daß in der Messe Gott ein Opfer dargebracht werde, fährt es im unmittelbaren Anschluß daran fort: „Aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari“, und setzt so die beiden Ausdrücke „sacrificium offerri“ et „offerri“ ganz offenbar schlechthin für gleichwertig und identisch, und dies nicht ohne Bezug auf Christus als die Oblationsgabe. So erklärt denn auch der Katechismus, der auf die Veranlassung des Konzils herausgegeben ward, rundheraus: „Omnis vero sacrificii vis in eo est, ut offertur.“ [1])

Nicht anders versteht der Protestant Kattenbusch die Erklärungen des Konzils, wenn er in seinem oben zitierten Artikel über die „Messe“ in der protestantischen *Realenzyklopädie* sagt: „In dem Dekret der 22. Sitzung wird zuerst festgestellt, daß Christus selbst das Abendmahl als Opfer begangen und für alle Zeiten angeordnet hat. Das Meßopfer heißt hier c. 1 das Sacrificium, durch welches das Kreuzopfer, das einmal zu leisten war, ‚repräsentiert‘ werden soll, so daß die memoria desselben in finem usque saeculi sich erhielte, und damit illius salutaris virtus in remissionem eorum quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur. In c. 2 wird das näher ausgeführt. Im Meßopfer idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis . . seipsum . . obtulit. Es ist überall klar, daß das Tridentinum die Ausdrücke immolare, offerre, repraesentare mit Bezug auf das Meßopfer als gleichwertig behandelt, also dieselben sich gegenseitig beleuchten und begrenzen läßt. Das Opfer ist kein neues Leiden für Christus, nicht die Opferung wird erneuert, sondern der einmal geopferte Christus wird in seiner realen Wesenheit als solcher täglich vor Gott gebracht, ihm vor Augen gestellt; dieses Offerre ist an sich Immolare. Die ‚hostia‘ ist ‚una eademque‘ im Kreuz- und Meßopfer, auch der Offerens ist derselbe, nur die ratio offerendi ist verschieden, dort blutig, hier in Gestalt von Brot u. s. w., ehedem durch Christus ohne Mittelsperson, jetzt mittest des ministerium sacerdotale“[2]).

* * *

[1]) II. P. c. 4. n. LXXI.

[2]) A. a. O. (3. Aufl.) Bd. XII S. 690 f.

„Wahres Opfer" heißt also sicher schon soviel als ein Opfer, das in einer wahren Darbringung besteht; die Worte des Konzils nehmen aber aus dem Beisatz „et proprium" noch eine viel konkretere und bestimmtere Bedeutung an. Das Konzil begnügt sich nämlich nicht damit, zu erklären, daß in der Messe ein „wahres" Opfer Gott dargebracht werde. Wenn es uns wirklich so gar nichts genaueres über den Begriff hätte mitgeben wollen, wäre es wohl bei diesem Ausdruck stehen geblieben; es fügt aber mit großem Nachdruck noch hinzu: „et proprium." Warum tat es dies?

Der Grund hiefür ist, meine ich, sehr einleuchtend; er liegt in der gegensätzlichen Stellung des Konzils, das die herkömmliche Lehre gegenüber den neueren Erklärungsversuchen der Häretiker festlegen und verteidigen wollte; vgl. die Einleitung und c. 9 der Sitzung.

Wie wir ein wenig weiter oben gehört haben, waren von den Roformatoren die verschiedensten Erklärungen in Umlauf gebracht worden, wie man die Messe etwa noch in irgend einem Sinne ein Opfer nennen möge; „adversus veterem fidem, heißt es im 9. Kapitel, hoc tempore multi disseminati sunt errores multaque a multis docentur et disputantur." Ähnlich wie unser Autor stiegen sie die ganze Leiter unterschiedener guter Werke hinan bis hinauf zum „zeremonialen heiligen Tun", und vermeinten schließlich in ihren Erklärungen immerhin noch von einem „wahren" Opfer reden zu dürfen, wofür sie sich auch mit Vorliebe auf Augustin *de civ. Dei* X, 6 beriefen.[1])

Ein wahres Opfer (freilich in ihrem Sinne) wären sie so bereit gewesen, in der Messe zu finden; das aber wollten sie nun und nimmer zugeben, daß es „ein äußerliches zeremonialisches" Opfer[2]) sei, das wir in der Eucharistie feiern, ein Opfer im Sinne wie es die Opfer

[1]) Vgl. zB. *Calvin* a. a. O. n. 13 und 16; *Chemnitz* a. a. O. 125, wo er vom „Worte Opfer" spricht.

[2]) *Chemnitz* a. a. O. f. 125.

der Juden gewesen, wie es Christi Opfer am Kreuze war, ein äußeres und eigentliches Opfer, das wie jene in einer Gabendarbringung bestanden hätte. Sie machen es den Papisten zum herbsten Vorwurf, daß sie den „Leib und das Blut Christi, ja Christum den Herrn selbst abermals durch gaukelmännische Fürbildung des Leidens Christi sei es wie in einer Komödie oder wie in einer Tragödie opfern und Gott dem Vater darstellen“.[1])

Hören wir noch, wie Calvin sich hierüber ausspricht: „Unter Lob- oder Dankopfer sind einbegriffen alle Werke der Liebe, die wir an der Person des Nächsten Gott erweisen . . . ist einbegriffen all unser Lobpreis, Gebet, Dank, mit einem Worte alles, was wir im Dienste und zur Ehre Gottes tun; und diese Opfer hängen alle an einem viel größeren Opfer, durch welches wir an Leib und Seele zu einem heiligen Tempel Gottes geweiht und geheiligt werden; denn es ist nicht genug, daß unsere äußeren Werke sich in den Dienst Gottes stellen; es schickt sich, daß auch zunächst wir selbst, dann auch all das unsrige Gott geweiht werde, auf daß so alles, was in uns ist, zu seiner Verherrlichung gereiche . . . Dieses Opfer ist der Kirche so notwendig, daß sie ohne dasselbe nicht sein kann. Solches Opfer kann auch (n. 17) das Abendmahl nicht entraten, sintemalen wir darin Christi Tod verkünden und danksagen, nichts anderes opfern denn Lobopfer.“ [2])

Dieses waren die Irrtümer und die Häresien, gegen welche das Konzil kämpfen wollte, die es niederwerfen wollte (Proœmium der 22. Sitzung). Wir können also die Lehrbestimmungen desselben über die Eucharistie, „quatenus

[1]) *Chemnitz* a. a. O. f. 126; dazu aber auch die Abschnitte, wo er erklärt, in welchem Sinn das Meßopfer nach der Schrift (f. 125) sowie nach den hl. Vätern (f. 137 ff.) ein Opfer genannt werden könne; sowie das, was wir oben bereits aus der *Augsburger* Konfession und *Melanchthons* Apologie, aus den Schriften *Luthers* und *Calvins* herausgehoben haben; *Herbrand* bei Gregor von Valentia Apologia de ss. Missae sacrificio (Ingolstadii 1581) p. 21 und bes. 36 ff.

[2]) A. a. O. c. 18 n. 16 f.

verum et singulare sacrificium", unmöglich in jenem Sinne verstehen, in welchem die Häretiker stets vom Abendmahl als Opfer redeten, den sie nicht leugneten, sondern vielmehr in einem, den sie bestritten und bekämpften und als den eigentlich „papistischen" verlästerten; das war aber kein anderer als der eines äußeren Opfers, das in der Darbringung einer Gabe an Gott besteht.

* * *

Aber noch mehr: das Konzil lehrte nicht bloß, um die Irrtümer zurückzuweisen; es wollte auch die wahre „alte Glaubenslehre" einschärfen, „fidelibus populis praedicanda decernit." Dann ist es aber auch gewiß, daß das Konzil von den damaligen Gläubigen wenigstens verstanden werden wollte, wenn es den Satz aussprach: „Die Messe ist ein wahres und eigentliches Opfer." Es mußte also auch in der Sprache und den Begriffen reden, die zu jener Zeit in der Kirche geläufig und in allgemeinem Gebrauche waren, in den Begriffen, in welchen die Theologen und Väter des Konzils selbst unterrichtet waren.

Solche Begriffe aber weiter und im einzelnen näher zu präzisieren, müssen wir vom Konzil nicht erwarten, wie niemand demselben verdenken wird, daß es nicht genauer erklärte, was es unter Ölung u. ä. verstanden wissen wollte; jedermann wußte eben, was dieselben zu bedeuten hatten. Das gleiche gilt vom Begriff Opfer und Oblation, hostia und offerre, wohl verstanden, ganz generisch betrachtet und diese Begriffe setzt eben deshalb das Konzil auch voraus, sicher dann, wenn es keine näheren Erklärungen mitgegeben hat.

Daß aber die Zeit des Tridentinums unter Opfer sich nichts denken konnte, was nicht den Begriff einer Gabendarbringung mit einschloß: das kann Wieland selbst am allerwenigsten in Abrede stellen, der bereits freimütig zugegeben hat, daß seit den Tagen des hl. Irenäus dieser

Begriff auch für das eucharistische Opfer in der Kirche Gottes wieder allgemein, herrschend geworden war.

Damit wir uns aber hierin nicht täuschen, schlagen wir die Theologen auf, die für jene Zeit maßgebend waren. Auf dem Tische des Hauses lag während der Tagung des Kirchenrates die Summa des hl. Thomas; von ihm haben wir oben bereits gehört: „Omne sacrificium oblatio est" (2. 2. q. 85 a. 3 ad 3). Und wenngleich er an anderen Stellen zugibt, daß man auch andere Werke des Gottesdienstes Opfer nennen könne (2. 2. q. 85 a. 3 ad 2 coll. 4 c) oder die inneren Opfergesinnungen auch als sacrificium principale bezeichnet, weil in ihr der eigentliche Wert des Opfers besteht: so heißt und bleibt das Opfer schlechthin auch bei ihm jenes, das sich in einer äußeren Sache vollzieht[1]), so ist bei ihm doch das rituelle, liturgische Opfer sowohl im alten wie im neuen Testament jenes, „quod ex hoc solum laudem habet, quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinae subjectionis" (2. 2. q. 85 a. 4 c).

„Sacrificia also — wir dürfen bei dieser Definition des heiligen Lehrers stehen bleiben — proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit." [2])

Hierüber war seit den Tagen des Magisters keine Meinungsverschiedenheit, worin uns die Wahrnehmung nur bestärken kann, daß jene Theologen diesen Begriff fast nirgends eigens definieren, sondern ihn durchweg als bekannt voraussetzen; der Lombarde handelt über die Sache in *Sententiarum l. IV* D. 12, wo er unter anderm sagt: „Quaeritur, si quod gerit sacerdos, proprie dicitur sacrificium vel immolatio . . ? Ad hoc breviter dici

[1]) „Triplex est bonum hominis —so sagt er l. c. 2.2 q. 85 a. 3 ad 2—: primum est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio . .; secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium . . Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo . ."

[2]) Vgl. hiezu *Schanz,* die Lehre von den Sakramenten der kath. Kirche (1893) S. 474 f.

potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis . . .“ und, nachdem er einige Vätertexte zitiert hatte, bemerkt er zum Schlusse: „Ex his colligitur esse sacrificium et dici, quod agitur in altari, et Christum semel oblatum et quotidie offerri, sed aliter tunc, aliter nunc.“

Man sieht, sacrificium und oblatio wird hier ganz für ein und dasselbe gebraucht; ihm aber folgen nun alle Theologen ohne Ausnahme, indem sie seine Worte einfachhin herübernehmen oder sie weiter interpretieren oder sie schlechthin voraussetzen.

Zwei Definitionen vom Opfer läßt Alexander von Ales zu; die eine lautet: „Supponamus, quod quidam convenienter dixerunt, quod sacrificium est oblatio, quae et sacra fit offerendo et sacrat seu sanctificat offerentem, nisi irreverentia aut peccatum offerentis impediat“ [1]); so liest man in der *Summa Universae Theologiae* P. III q. 55 (De ceremonialibus Praeceptis in specie) m. 4 a. 1 [2]). Die andere folgt an derselben Stelle ein wenig später: „Supponamus intentionem sacrificii, quam quidam posuerunt: quod sacrificium per se et proprie est munus deo oblatum propitiationis impetratorium.“

Der Grund, warum er diese zwei verschiedenen Opferdefinitionen aufstellt, ist keineswegs, als wenn er über den Begriff des Opfers als einer Oblation nicht im reinen gewesen wäre; die Verschiedenheit zeigt sich auch gar nicht hier, sondern lediglich in der der Definition beigegeben Zweckrichtung des Opfers, indem die einen mehr die Heiligung ganz im allgemeinen, die anderen mehr die Entsündigung

[1]) Ich füge dieses letzte Glied des Satzes mit hinzu, damit man ersehe, daß diese Heiligung des Opfernden dem Opfer auch abgehen kann, und deshalb nicht zum Opfer als solchem gehört; sondern nur zur Vollendung desselben in der Erreichung seines Zweckes.

[2]) Ed. Venetiis 1575. tom. III fol. 209.

der Opfernden im Auge haben; auf jeden Fall findet der Doktor irrefragabilis im Opfer, als zu dessen Wesen gehörig, eine Gabe (munus Deo oblatum) oder eine Oblation (oblatio offerenda).

Dementsprechend vertauscht er nicht selten die beiden Begriffe oblatio und sacrificium, so zB. im vierten Teil seiner Summa p. 2 m. 2 a. 3, wo er uns zugleich auch seine Anschauungen bezüglich des hl. Meßopfers zu erkennen gibt; dort sagt er im § 6: „In sacrificio Melchisedech intelligebatur Christus oblatus sub specie panis et vini a seipso et consequenter ministerio sacerdotis in commemorationem . . . quod quotidie offertur (Christus) sub specie panis et vini per ministerium sacerdotis evangelici, in oblatione facta a Melchisedech intelligitur.“ Ebenso im gleich folgenden Art. IV unter der Resolutio des § 3: „Attendendum tamen est, quod in oblatione Melchisedech erat tota substantia panis et vini; in sacramento vero altaris transsubstantiatione facta remanent tantum species; et est verum corpus et verus sanguis sub speciebus; et ita aliter oblatio Melchisedech signum et aliter oblatio in altari facta consecratione.“ [1])

Der hl. Bonaventura nimmt die Worte des Magisters ohne jeden weiteren Kommentar herüber; redet aber dann ganz dementsprechend von der Eucharistie im Breviloquium: „Principium nostrum reparativum istud sacramentum Eucharistiae dedit in sacrificium oblationis et sacra-

[1]) In der zit. Ausg. (Venet.) tom. IV fol. 15. — Vgl. auch P. IV q. 10 Tract. de officio Missae p. 2 § 2, wo er mit Bezug auf die Worte des Meßkanons ‚haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia‘ sagt: „Eadem autem sunt hic dona, munera et sacrificia, quae enim sacris offeruntur altaribus munera dicuntur et dona et sacrificia“ . . und gleich darauf: „Donum proprie dicitur quod a superiore inferiori confertur, munus quod ab inferiore superiori praesentatur, sacrificium quod creatori offertur; insinuatur igitur his vocabulis tribus, quod haec demonstrata sunt nobis a Deo collata, a nobis Deo praesentata et oblata in verum et summum sacrificium transsubstantiata“. Cf. *Albert Gr.* de sacrificio Missae III. 6. Opera omnia (ed. Borgnet 1890) t. 38 p. 100.

mentum communionis et viaticum refectionis"; und ein wenig später: „Quoniam tempus gratiae revelatae requirit, quod jam non offeratur oblatio qualiscunque, sed pura, placida et plenaria; et nulla alia est talis nisi illa quae fuit in cruce oblata, scl. Christi corpus et sanguis: hinc est, quod necessario oportet in hoc sacramento non tantum figurative, verum etiam veraciter corpus Christi tanquam oblationem huic tempori debitam contineri." [1])

Wie sehr Duns Scotus den Begriff einer Opfergabe (hostia) und Oblation als wesentliche Bestandteile des Opferbegriffes verstanden wissen wollte, können wir aus einer Stelle ersehen, die sich bei ihm *In IV. L. Sentent.* d. 13 q. 2 findet: „Oblatio non pertinet ad rationem consecrationis . . .; offertur enim hostia non consecrata, et tunc est sacrificium, non sacramentum, sicut Eucharistia consecrata conservata in pyxide est sacramentum, licet non, ut ibi, sit sacrificium nisi aptitudinaliter."

Ganz so in den *Quaest. Quodlibetales* q. 20, wo er die Frage stellt ob eine Messe virtute meriti generalis ecclesiae mit gleicher Kraft für mehrere zugleich gelesen werden könne wie für einen allein. Davon sagt er nun, wo er vom dritten Artikel spricht, den er in der aufgeworfenen Quästion unterschieden hatte: „Patet, quod sicut Eucharistia non praecise ratione(s) rei contentae plene acceptatur, sed oportet quod sit oblata, sic nec plene acceptatur oblata nisi ratione bonae voluntatis alicujus offerentis; non autem praecise ratione ipsius voluntatis celebrantis . . . nec immediate ratione voluntatis ipsius Christi offerentis; quia Christus, etsi hic offeratur ut contentus in sacrificio, non tamen hic immediate offert sacrificium." [2])

Bezüglich des sel. Albert des Gr. aber kann in unserer Sache kein Zweifel sein, der *in IV. Sent.* d. 13 F a. 23

[1]) L. c. P. VI c. 9 (ed. Quaracchi 1891) t. V pg. 274.

[2]) *Fr. Jo. Duns Scoti* in IV l. Sent., in opus Quodlibetorum etc. Venetiis 1598 p. 60.

die Frage aufwirft: „an Christus immolatur in omni sacrificio“ d. h. „quotidie propter repraesentationem praeteritorum“, und bezüglich eines Zweifels dieserhalb dann die Antwort gibt: „Dicendum quod immolatio nostra non tantum est repraesentatio, sed immolatio vera i. e. rei immolatae oblatio per manus sacerdotum; unde duo dicit, scil. rem occisam et oblationem, quia immolatio proprie est oblatio occisi ad cultum Dei.“ [1])

Alle betrachten die hl. Messe als Opfer im Sinne von Oblation oder Darbringung einer Gabe und, was mein Gegner mir zum Vorwurf macht — sie betrachten diesen Opferbegriff als so selbstverständlich, wie etwa den Begriff „Kirchturm“.

Für die Zeit aber, die dem Konzil unmittelbar vorherging und nachfolgte, hat uns Bellarmin der Mühe überhoben, eingehendere Nachforschungen anzustellen, der in dem oben zitierten Werke (p. 418 n. 7) die Theologen des Jahrhunderts alle mit Namen aufzählt: „Vide Joannem Eckium tribus libris de sacrificio Missae, Jodocum Clictoveum . . . Casparem Schazgerum . . . Joannem Fabrum . . . Jo. Roffensem . . . Cajetanum tractatu de sacrificio Missae . . . Mart. Peresium . . . Jo. Driedonem . . . Ambr. Catharinum in libro de veritate incruenti sacrificii novi et aeterni testamenti; Dom. a Soto in 4 sent. d. 13 q. 2; Jodoc. Tiletanum . . . Ruardum Tapperum . . . Alb. Pighium . . . Ant. Democharem . . . Alphonsum de Castro . . . Gasp. Casalium . . . Hosium Cardinalem . . . Wilh. Lindanum . . . Melch. Canum . . . Wilh. Alanum . . . Greg. de Valentia . . .“; von diesen allen sagt er, sie hielten die Messe für ein wahres Opfer, weil in ihr „wahrhaft und eigentlich Leib und Blut

[3]) Dazu vgl. De sacrif. Missae tr. 3 c. 1; 2; 6 etc.; De Eucharistia Dist. V, besonders c. 2 (ed. Borgnet tom. 38 pg. 341 sqq). — Von anderen Theologen jener Zeit vgl. *Gerson* Super Magnificat tr. 93. partitio (ed. Du Pin Hagae Comitum 1728 t. IV pg. 419 sq); *Gabr. Biel* s. canonis Missae expos. lectio 85 (Basileae 1515) fol. 252. *Nicol. Cusa* Excitationum l. IV ex sermone „qui manducat“.

des Herrn unter der sichtbaren Gestalt von Brot und Wein Gott dargebracht werde".

Beispielshalber seien hier nur die schönen Worte Sotos (l. c.) angeführt: „Sacrificium est munus illud quod Deo de iis rependimus quae de manu sua accepimus; quod autem nobis summum beneficium contulit, ipsissimus fuit unigenitus ejus filius; sic enim Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, eundemque, et qui nobis esset et in mundo legislator, et in cruce redemptor, et in sacramento pastus, et in coelo praemium. Igitur quia nos solvendo non eramus — nihil enim quod pro tam cumulatis beneficiis retribueremus, in nobis erat —: divina fuit nobis ratione consultum, ut ipse idem redemptor se nobis in sacrificium relinqueret, ut nihil minus pro immensis illis beneficiis patri redderemus quam eundem ipsum, qui haec omnia nobis factus est, videlicet ut posset a nobis et in reverentiam divinae majestatis tanquam holocaustum offerri et ad nostra piacula expianda tanquam propitia victima immolari, atque adeo esset nobis pro gratiarum actione apud Deum hostia pacifica." „Sacrificium est —so sagt er gleich darauf— quod Deo offertur; quare ratio ejus in oblatione consistit."

Ich würde dieser Untersuchung auch selbst noch weitläufiger nachgehen, wenn uns ein Blick auf die Vorverhandlungen des Konzils und die Beratungen der Theologen und Väter nicht hierin völlige Evidenz verschaffen würde. Wir haben oben bereits davon gehört (S. 128).

Hören wir, wie *Renz* die Arbeiten des Konzils bei der zweiten Vorberatung aus dem Jahre 1562 charakterisiert: „Der lutherischen Leugnung des Opfercharakters der Messe gegenüber handelte es sich beim Konzile darum, feierlich zu definieren, daß die Messe tatsächlich ein Opfer ist, und zwar nicht ein solches, das in Beten, Loben, Danken, speziell für das von Gott der Menschheit geschenkte Kreuzesopfer, besteht, sondern ein solches, das einen äußeren, vom Menschen und der versammelten Gemeinde verschiedenen Gegenstand, eine gegenwärtige res oblata, ein reales Oblationsobjekt hat, das Gott dargebracht wird . . und daß unter dem Darbringen oder Opfern desselben ein eigentliches, förmliches, auf Gott gerichtetes Darbringen oder Opfern . . verstanden werden muß."[1])

Desgleichen sagt derselbe Autor (S. 153) von den Verhandlungen der Väter des Konzils im besondern: „Daß das offerre etwas anders sei als das sacrificare, die oblatio etwas anderes als das sacrificium, davon läßt sich in der großen Reihe der abgegebenen Sentenzen nicht einmal eine Spur entdecken. Der regelmäßige Aus-

[1]) A. a. O. II S. 140 f.

druck für das Kreuzesopfer ist oblatio crucis neben dem selteneren sacrificium crucis; dasselbe gilt von der Bezeichnung des Meßopfers oder des Abendmahlsopfers. Offerre und sacrificare sind in der Besprechung des Opferbegriffs seitens der Konzilsväter absolut identische Begriffe" (ebda S. 153)[1]).

So meinte denn auch Luther in seiner Schrift *von der babylonischen Gefängnis*: „Aber welcher Priester hält deswegen Messe, daß er vermeine, er opfere allein die Gebete? Sie bilden sich alle ein, sie opfern Christum Gott dem Vater als ein vollgültiges Opfer" (in der oben zit. Ausg. S. 203). Und auch Zwingli hält die von ihm bekämpfte Meinung: „Christus ultra offerri potest", für die des römischen Papstes und aller seiner Anhänger.[2])

* * *

Was immer also mit diesem Begriff der „Oblation" im einzelnen, besonders mit der sinnenfälligen Darstellung desselben im feierlichen Opferakt sei: darüber kann kein Zweifel bestehen, daß er in seinen allgemeinen Umrissen wenigstens mitdefiniert ist, jener Begriff, den nach Wieland, wie wir oben gehört haben, die ältesten Väter und mit ihnen die gesamte christliche Kirche der Urzeit ignoriert, abgelehnt und perhorresziert hätten; evident wären diese mit

[1]) Wie diese Darbringung im einzelnen im Opferakt manifestiert werde, im äußeren Opferakt in die Erscheinung trete: das mag nun freilich damit noch nicht bis ins einzelne ausgesprochen sein, daß aber die Darbringung einer realen Gabe, als die das Konzil unser Opfer bezeichnete, noch einer Erklärung bedürfe, das kann man nur unbilliger Weise verlangen; denn endlich müssen wir einmal bei Begriffen anlangen, die aus sich klar und verständlich einer weiteren Erläuterung sich entziehen; sonst könnte einer auch noch ähnliche Prätensionen haben bezüglich des Begriffes „Salbung, unctio", wo er in der Sakramentenlehre vorkommt, weil auch dieser in der Schrift und anderswo in übertragener Bedeutung vorkommt und so einer näheren Bestimmung bedürfe.

[2]) De vera et falsa Relig. p. 272.

dem Konzil des 16. Jahrhunderts in den denkbar schärfsten Widerspruch getreten.

Es heißt darum absolut nichts, wenn mein Gegner auf S. 16 seiner *Antw.* noch folgenden Passus niederschrieb: „Ein verum ac proprium sacrificium konnten auch die allerersten Christen ihre Eucharistiefeier nennen, ja wirklich ein verum ac proprium im Vergleich mit der symbolischen oder vermeintlich wirklichen Gabendarbringung an Gott, dem alles schon vorweg gehört, dem man in Wirklichkeit nichts schenken kann." Gewiß, nach Wieland hätten jene Väter ein Opfer anerkannt, aber das wäre jenes Opfer gewesen, das auch die Reformatoren noch anerkannten, das man im Gegensatz zu seiner Auffassung zur Zeit des Konzils eben ein uneigentliches Opfer genannt hat. Gewiß auch nach Wieland hätten jene ersten Väter noch ein Opfer festgehalten, aber nicht das Opfer des Konzils, das als ein offerri Deo, ein Darbringen definiert ist; mit diesem Opfer wären sie in einen kontradiktorischen und eben deshalb in der Kirche Christi unmöglichen Gegensatz zum Konzil getreten.

§ 4. Die Definition des Konzils und der Messopferbegriff im besonderen

Schon nach dem, was wir bisher gehört, wäre die Sentenz meines Gegners abgetan und gerichtet; doch wir bedürfen dieser langen Wege nicht, um zu unserem Ziele zu kommen. Das Konzil möchte sich selbst über den Begriff des Opfers im allgemeinen nicht erklärt haben: von unserem eucharistischen Opfer spricht es sich diesbezüglich in einer Weise aus, daß wir darüber nicht im unklaren bleiben können, wie in ihm wenigstens die beiden Begriffe „Opfer" und „Oblation" zusammengehen und in eins verschmelzen; und dies noch dazu, nachdem es seinem Dekrete die Worte vorausgeschickt hatte: „Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu sancto legitime congregata . . . ut vetus absoluta at-

que omni ex parte perfecta de magno eucharistiae mysterio in sancta catholica ecclesia fides atque doctrina retineatur et in sua puritate propulsatis erroribus atque haeresibus conservetur, de ea quatenus verum et singulare sacrificium est, Spiritus s. illustratione edocta, haec quae sequuntur docet, declarat et fidelibus populis praedicanda decernit."

Und so erklärt denn das Konzil in dieser seiner vollen Lehrautorität, ganz gewiß dogmatisch und die Gläubigen verpflichtend, im ersten Kapitel: „Is (sacerdos sec. ordinem Melchisedech), Deus et Dominus noster, *etsi semel seipsum in ara crucis morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat* . . . ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium . . . sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis Apostolis, quos tunc novi testamenti sacerdotes constituebat . . . ut offerrent, praecepit per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem." Es fügt das Konzil die Worte hinzu: „Uti semper ecclesia catholica intellexit et docuit."

Wenn aber diese Sache, die ich eben herausgehoben habe, vom Konzil nicht direkt gelehrt, ausgesprochen und festgehalten, also dogmatisch behandelt ist, dann steht eben im ganzen Kapitel nichts, was auf diese Weise gelehrt wäre; es wird auch diese Ausführung selbst begründet, fällt also nicht unter die Begründungen und Beweise weder des Konzils noch der Theologen des Konzils, wie man etwa nach Wieland S. 7 meinen könnte.

Es fährt nämlich das gleiche Kapitel fort: „Nam celebrato vetere Pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui san-

guinis effusionem nos redemit eripuitque de potestate tenebrarum et in regnum suum transtulit."

Dieselbe Sache wird dann gleich im 2. Kapitel als feststehend vorausgesetzt, um daraus weitere Folgerungen abzuleiten. Es heißt daselbst im Dekret des weiteren: „Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet Sancta Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse", woraus wieder hervorgeht, daß der Sühnecharakter erst als Eigenschaft und Folge der Hauptdefinition, nicht aber selbst als einzige oder primäre Definition vom Konzil intendiert war.

Auch in der Folge wird es nicht müde, stets und immer wieder den Oblationscharakter unseres Opfers hervorzukehren: „Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit: Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa." [1])

Dasselbe geschieht dann wieder im 2. Kanon, wo in einem eigenen und selbsständigen Glied der Definition gesagt wird: „S. Q. D. illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum . . . non ordinasse, ut apostoli aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum:

[1]) Diese ratio offerendi allein ist nicht näher vom Konzil definiert und so können in Bezug auf sie noch Kontroversen unter den Katholiken sein. Daß aber eine Oblation im allgemeinen in der Messe stattfinde, daß wir in derselben eine hostia haben, Christum selbst, der durch das ministerium sacerdotum Gott dargebracht wird, qua oblatione placatus Dominus peccata dimittit: das wird hier „als vom gläubigen Volke" zu haltende Lehre, als „vetus, absoluta atque omni ex parte perfecta de magno eucharistiae mysterio in sancta catholica ecclesia fides atque doctrina" mit allem Nachdruck gelehrt und eingeschärft. S. die Einleitung des Dekretes.

A. S." Hiezu vergleiche auch den 1. Kanon der folgenden 23. Sitzung.

Von allem dem bekennt die *professio fidei Tridentina:* „Profiteor in Missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium", und fügt dann am Schlusse hinzu: „Cetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis conciliis ac praecipue a sacrosancta Tridentina Synodo tradita, definita ac declarata indubitanter recipio atque profiteor; simulque contraria omnia atque haereses quascumque ab Ecclesia damnatas et rejectas et anathematizatas ego pariter damno, rejicio et anathematizo"; wobei man wohl beachte, wie hier die Anathematismen eigens und als unterschieden betont werden im Gegensatz zu dem, was einfach gelehrt „traditum, definitum, declaratum" ist.

Dasselbe wird eingeschärft in der *professio fidei*, die den *Maroniten* vorgelegt ward: „Pariter veneror et suscipio Tridentinam Synodum et profiteor, quae in ea definita et declarata sunt, et praesertim offerri Deo in missa verum, proprium et propitiatorium sacrificium pro vivis et defunctis."

Was aber in der Messe dargebracht wird, das hat eben das Tridentinum „definiert und erklärt", es ist der Leib und das Blut Christi (s. 22 cn. 2; s. 23 cn. 1).

So erklärt denn auch wieder der *Katechismus* des Konzils II c. 4 LXXIV: „Apostolos . . . quemadmodum a sancta Synodo definitum est, (tunc) sacerdotes instituit praecepitque, ut ipsi et qui eis in sacerdotali munere successuri essent, corpus ejus immolarent et offerrent." Es kehrt also immer die Oblation einer Gabe wieder; und dafür beruft sich der Katechismus ganz ebenso, wie das Konzil selbst (s. 22 cap. 1), auf *1 Kor* 10, auf jene Worte, von denen W. so zuversichtlich behaupten konnte: „Aus diesen Worten Pauli läßt sich für unseren Zweck gar nichts folgern" (*MC* S. 38f).

Einsetzung von Priesteramt und Opfer — so der Katechismus — „diese beweisen auch des Apostels Worte an die Korinther zur Genüge, indem er sagt: ‚Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken, und den Kelch der Teufel; ihr könnt nicht am Tische des Herrn teilnehmen und am Tische der Teufel'; denn wie unter dem Tische der Teufel der Altar, an dem ihnen geopfert wurde zu verstehen ist: so kann auch (um aus dem Ausspruch des Apostels einen beweisgültigen Schluß zu ziehen) der Tisch des Herrn nichts anderes bezeichnen, als den Altar, auf welchem dem Herrn das Opfer dargebracht wurde."

Dies tat Konzil und Katechismus, obwohl auch damals die Beweiskraft der Stelle von den Häretikern bestritten wurde und, was noch bedeutsamer ist, ihre Gründe bereits dieselben gewesen, wie sie mein Gegner wiederum hervorkehrt. So hatte Chemnitz schon behauptet, wie es nun W. tut „der Tisch der Heiden, mit dem bei Paulus der Tisch des Herrn in Vergleich gezogen werde, sei nicht der Opfertisch, sondern der gemeine Tisch, an dem sie in den Häusern ihre Gäste bewirten".[1])

„Sed Chemnitius non fuit tam hebes — meint hiezu Kard. Bellarmin —, quin viderit . . . refelli posse solutionem suam; ideo addidit secundam solutionem" — dieselbe, die auch W. beigefügt —: „eos qui sumunt Eucharistiam, participare de sacrificio peracto in Cruce, sicut ii, qui manducabant idolothyta, participant de sacrificio peracto in altari idolorum" [2]).

Unter N. 75 aber spinnt der Katechismus ganz in den Ideen und fast mit den nämlichen Worten wie das Konzil, seinen Opfergedanken weiter, wo es sagt: „Der Erlöser hat sich selbst für den nach der Ordnung des Melchisedech in Ewigkeit aufgestellten Priester erklärend, seinen Leib und sein Blut bei dem letzten Abendmahle unter den Gestalten von Brot und Wein Gott dem Vater aufgeopfert (obtulit)."

[1]) Vgl. in der zitierten Ausg. fol. 134 b.

[2]) Vgl. hiezu *Bellarmin* De Controversiis christianae fidei t. III l. V c. 14.

„Und so bekennen wir [N. 76], daß es ein und dasselbe Opfer ist und dafür gehalten werden muß, welches in der Messe vollzogen wird und welches am Kreuze dargebracht worden ist; wie es auch eine und dieselbe Opfergabe ist, Christus nämlich unser Herr, welcher sich selbst auf dem Altare des Kreuzes nur einmal blutiger Weise geopfert hat; denn die blutige und unblutige Opfergabe sind nicht zwei Opfergaben, sondern nur eine, deren Opfer . . . täglich in der Eucharistie erneuert wird."

* * *

Aus allem dem, was wir vom Konzil von Trient gehört haben, erkennt man leicht, was von der Behauptung W.s zu halten ist (*Antw.* S. 7): „Jedenfalls aber spricht auch das Tridentinum nicht ausdrücklich von unserem Opfer als einer konkreten Gabendarbringung an Gott." Man fragt sich unwillkürlich, wie das Konzil dies noch hätte tun sollen, wenn es dasselbe mit den zitierten Worten nicht getan hat.

§ 5. Die Konzilsdefinition in der Auffassung der späteren Theologen.

Die Sprache des Konzils ist klar; sie ist auch stets verstanden worden. Aus der Zeit nach dem Konzil gibt es kaum einen namhaften Theologen, der sich nicht zur Oblationsauffassung der Messe bekannt hätte, und viele versäumen wohl auch nicht, ausdrücklich hinzuzufügen, daß diese Auffassung bereits zum Depositum fidei gehöre.

So stellt, um nur ein ausführlicheres Beispiel hiefür zu bringen, Franc. Silvius in seinem Kommentar zum III. Teil der Summa des hl. Thomas unter a. 1 der 83. q. die Frage: „Utrum Eucharistia sit veri nominis sacrificium?" Er erledigt die angezogene Frage auf die folgende Weise: „Priusquam respondetur, sciendum est, sacrificium vel generatim et improprie sumi, vel stricte et proprie; illo modo omne opus quod agitur, ut sancta

societate inhaereamus Deo, sacrificium vocatur . . .; isto modo sacrificium describitur esse oblatio rei sensibilis quae Deo per legitimum ministrum consecratur et offertur cum aliqua ipsius mutatione." Nachdem er diese Begriffsauseinandersetzung gegeben hat, zieht er aber auch seine Schlußfolgerungen daraus: „Conclusio I. ad fidem pertinens est, esse in nova lege aliquod sacrificium externum proprie dictum"; daran reiht er: „Conclusio II. ad fidem similiter pertinens est in Eucharistia offerri verum ac proprium novae legis sacrificium."

Und hier hat Silvius wahrhaftig nichts ihm eigentümliches; hierin folgen ihm fast alle, wenn nicht überhaupt alle Theologen ohne Ausnahme. Alle stellen den Satz als Glaubenswahrheit auf: „Die Messe ist ein wahres und eigentliches Opfer"; und fragst du diese Theologen, was sie unter einem solchen Opfer verstehen, so antworten sie eben wieder alle: „Sacrificium verum et propie dictum est oblatio rei substantialis et sensibilis Deo facta."

Es dürfte fast überflüssig erscheinen, hier noch einzelne Namen zu erwähnen; doch sei erinnert an Suarez, *In III.* q. 83 a. 1 *Disp. 73* sect. 1 n. 2. — coll. ib. *Disp. 74* sect. 1; Tanner, *Theol. schol.* t. III D. V q. 3 dub. 1 — coll. t. IV D. 5 q. 9 dub. 1 ass. 1; Platelius, *Synopsis cursus Theol.* P. V c. 4 VI de Missae sacrificio — coll. Prob. 3; Wirceburgenses t. V (IX) De sacr. Eucharistiae cap. IV ab initio — coll. n. 335. — Gonet, *Clypeus theol. thom.* t. V De Euchar. disp. 11 art. 1 § 2; Gotti, *Theol. Scholast.-Dogm.* t. III tr. 8 q. 1; Billuart, *Summa S. Thomae* t. XVII. diss. 8 a. 1; Drouven, *De re sacramentaria c. haereticos* t. I l. V q. 4. — coll. q. 1 § 2; — Salmanticenses, *Cursus theol.* t. XI tr. 23 disp. 13 dub. 1 § 1 et 2 etc., wo man wieder eine stattliche Reihe berühmter Namen im gleichen Sinne zitiert finden kann.

Die Uneinigkeit aber, die noch unter den katholischen Theologen herrscht, bezieht sich keineswegs darauf, ob die Messe ein eigentliches Opfer sei und ob ein solches eine

Oblation begrifflich einschließe oder nicht; sie hat die nähere Art und Weise des Oblationsaktes im Auge. Durch diese Erwägung wird man auf seinen Wert zurückführen, was W. u. a. S. 16 mit stürmischer Rhetorik betont: „Wo? wie? ist die Schule mit ihrem halben Dutzend verschiedener, sich selbst widersprechender Meßauffassungen das ordinarium magisterium, die Schule, die noch selbst um den Begriff ‚Opfer' sich streitet."[1])

Ich bin darum auch weder der erste noch der einzige, der diesen Widerspruch meines Gegners gegen die Lehre des Tridentinums entdeckt hätte; wir haben oben bereits die diesbezüglichen Gutachten katholischer Rezensenten von Wielands *MC* gehört, gehört, wie sie — er selbst meint nahezu einstimmig — die neue Opfertheorie im Widerspruch finden mit den Lehrbestimmungen des Konzils.

Was aber W. im Anhange seiner Antwort (S. 7* f) auf die Aussetzung Struckmanns erwidert, ist doch wohl einer weiteren Beachtung und Widerlegung nicht wert: „Es ist nichts davon gesagt, meint er dort unter anderem, daß die materiellen Eucharistieelemente gerade als ‚Gaben an Gott' betrachtet werden müßten." — Es heißt im Dekret des Konzils: „(Christus) corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis Apostolis eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, praecepit." Wir müßten nicht mehr Latein verstehen, wenn diese Worte keine Gabendarbringung an Gott besagen.

Völlig „deplaziert" aber ist es, wenn W. S. 17 ausruft: „Wo leugnet aber Clemens oder Ignatius oder Justinus, wo leugne ich selbst, daß die Eucharistie des Urchristentums den Charakter eines Sühnopfers gehabt habe?" Der

[1]) Um aber einer falschen Insinuation vorzubeugen, sei hier bemerkt, daß ich nirgends behauptet habe, daß die „Schule" d. h. die Theologen als solche das ordinarium magisterium seien. Wohl aber ist ihre Übereinstimmung in Glaubenssachen ein zuverlässiges Kriterium der Offenbarung, an das wir uns halten können.

Gegensatz ist zunächst ganz anderswo zu suchen, nämlich ob W. nicht das Opfer überhaupt leugnet, nicht in irgend welchem Wieland'schen Sinne, sondern in jenem Sinne, in welchem die Kirche sich bereits gewöhnt hat, das Opfer im eigentlichen Sinne aufzufassen, als Darbringung einer Gabe an Gott. In diesem Sinne haben wir das hl. Meßopfer nach der tridentinischen Definition festzuhalten; in diesem Sinne aber hätten, wenn wir W. Glauben schenken dürften, jene Väter das Opfer der Messe in Abrede gestellt, „perhorresziert", und —wir dürfen es sagen— Wieland selbst mit ihnen.

Es ist auch „deplaziert", wenn Wieland S. 15 ausruft: „Wo steht geschrieben, daß die Anschauungen des Clemens, des Ignatius, des Justinus dogmatische Gültigkeit haben? Wo haben wir aus jener Zeit eine dogmatische Definition seitens eines Papstes oder Konzils über die Art des eucharistischen Opfers?" Das alles hat eben niemand behauptet.

Wohl aber habe ich gesagt, daß wenn die Väter jener Zeit wirklich die Meinung vertraten, die ihnen W. unterschiebt, sie in *kontradiktorischen* Widerspruch treten würden mit der tridentinischen Konzilsentscheidung; und weil nach ihm die Meinung jener Väter auch die Meinung der ganzen damaligen Kirche repräsentiert, wäre auch diese selbst anderer Meinung gewesen damals und heute, und dies in einer Sache, die sie heute als Bestandteil ihres Glaubens betrachtet. Daß aber ein solcher Widerspruch wirklich bestünde, liegt auf der Hand, da ja jene Väter das Opfer als Oblation förmlich in Abrede gestellt und perhorresziert hätten.

* * *

Ist nun W. nach allem was ich bisher ausführte, auch gleich Häretiker? Denn das sagt er mir ja nach, daß ich ihn „der Häresie verdächtigt hätte" (S. 1). [1])

Sicher vom Konzil definiert und darum auch Dogma ist: daß das hl. Meßopfer ein wahres und eigentliches Opfer

[1]) Vgl. auch „Antw." S. 13.

ist, und dies in einem Sinne, der ohne Oblation oder Gabendarbringung nicht gedacht werden kann.

Aber etwas anderes ist es: die Messe ist ein solches Opfer, etwas anderes: jene älteste Zeit des Christentums hatte bereits diese Überzeugung. Dieses letztere kann freilich nach Art einer theologischen Schlußfolgerung mit ersterem zusammenhängen, und vielleicht ebenso notwendig behauptet und festgehalten werden müssen; ist aber dennoch deshalb noch nicht mitdefiniert. Darum habe ich meinen Gegner keineswegs noch der Häresie verdächtigt, als ich in meiner Abhandlung erklärte: „Daß die hl. Messe ein wahres und eigentliches Opfer ist, ist Dogma; ein Fortschritt hierin, wie ihn W. zur Darstellung bringt, ist nach ihren Grundsätzen schlechterdings ausgeschlossen."

Was mit seiner persönlichen Meinung diesbezüglich sei, darauf habe ich mich in meinen Bemerkungen zu *MC* überhaupt nicht eingelassen; aber auch nachdem ich nun erklärt habe, daß Wieland die erwähnten Anschauungen, die mit den Erklärungen einer allgemeinen Kirchenversammlung nicht in Übereinstimmung gebracht werden können, sich zu eigen gemacht: kann er nicht von mir behaupten, daß ich ihn, seine Person, der Ketzerei verdächtigt habe, d. h. ihn einen Ketzer genannt hätte.

Schon Kleutgen hatte sich gegen einen ähnlichen Vorwurf zu verteidigen; er sagt: „Wie derjenige, welcher eine Behauptung aus Vernunftgründen widerlegt, deshalb den, der sie aufstellt, nicht für einen unvernünftigen Menschen erklärt; so erklärt auch, wer eine Meinung aus Glaubensgründen bestreitet, den, welcher sie verteidigt, nicht für einen Ungläubigen oder Ketzer."[1])

Was ich aber festhalte, das ist: die von meinem Gegner in *MC* vertretenen Lehren über Opfer und Messe können mit dem, was die Kirche lehrt, nicht in Harmonie gebracht werden.

[1]) Zu meiner Rechtfertigung (Beilagen zu Theologie und Philosophie der Vorzeit H. 2) S. 50.

Zweites Kapitel

Das Messopfer und die päpstlichen Erlasse gegen den Modernismus

I. Der neue Syllabus

„Vollends muß ich protestieren —so verwahrt sich Wieland S. 17— daß Dorsch den 49. Satz des neuen Syllabus heranzieht, um mich als Modernisten zu brandmarken: ‚Coena christiana paullatim indolem actionis liturgicae assumente, hi qui coenae praeesse consueverant, characterem sacerdotalem acquisiverunt'. Dorsch bemerkt hierzu: ‚Character sacerdotalis und actio liturgica bedingen sich gegenseitig in dem Satz und zeigen uns, daß dort von der coena christiana oder der Eucharistie als Opfer die Rede ist, der eine allmähliche Entwicklung in dieser Hinsicht abgesprochen wird'."

Hören wir zunächst, wie ein unparteiischer Dritter den betreffenden Passus des neuen Syllabus deutsch wiedergibt! „Indem das christliche Abendmahl —so übersetzt Heiner[1])— allmählich die Natur einer liturgischen Handlung annahm, erlangten die, welche dem Abendmahl gewöhnlich vorstanden den priesterlichen Charakter." „Diese

[1]) Der neue Syllabus Pius X. (Mainz 1907) S. 193.

Sentenz ist verurteilt —meint dann Heiner des weiteren—; demgemäß lautet der Gegensatz, der von einem jeden Katholiken zu halten ist: ‚Indem das christliche Abendmahl nicht allmählich die Natur einer liturgischen Handlung annahm, erlangten auch die, welche dem Abendmahl gewöhnlich vorstanden, nicht erst dadurch den priesterlichen Charakter'."[1])

Es werden sonach zwei Dinge hier als notwendig festzuhalten eingeprägt: a) Das christliche Abendmahl (coena christiana) nahm nicht allmählich die Natur einer liturgischen Handlung an; es entwickelte sich nicht allmählich aus einem Mahle zu etwas anderem; b) infolgedessen erlangten auch die, welche dem Abendmahle gewöhnlich vorstanden, nicht erst durch eine derartige Entwicklung den priesterlichen Charakter.

Für uns dreht es sich der Natur unserer Streitfrage gemäß nur um den ersten Satz und nur weil dieser, namentlich im Verständnis des Wortes „actio liturgica" dem zweiten sich näher bestimmen läßt, habe ich auch auf diesen Rücksicht nehmen müssen, wo ich sagte: „‚Character sacerdotalis' und ‚actio liturgica' bedingen sich gegenseitig in dem Satz und zeigen uns, daß dort von der coena christiana oder der Eucharistie als Opfer die Rede ist"; daß also actio liturgica so viel wie sacrificium, Opfer bedeute, und zwar ein solches Opfer, wie es einen Priester im eigentlichen Sinn erheischt. Es kann also dieser erste Teil des verurteilten Satzes auch so ausgedrückt werden: „Das eucharistische Mahl nahm nicht erst allmählich den Charakter eines wahren und eigentlichen Opfers an, wie es einen Priester erheischt."

Vernehmen wir nun, was mir mein Gegner auf meinen Vorhalt zu erwidern weiß. Wir finden dies auf S. 17 im dritten Absatz: „Ich fordere Sie hiermit auf, Herr Dorsch —so lautet die Stelle— nachzuweisen, wo ich jemals eine Ent-

[1]) Ganz so *Beßmer* in den Stimmen aus M. Laach (1908) 5. H. S. 507.

wicklung der coena christiana ‚in dieser Hinsicht', das heißt von einem gewöhnlichen Mahl zu einer liturgischen Handlung, einem Opfer, behauptet habe, wo ich jemals die coena, das gewöhnliche Liebesmahl [!] der Christen, und das liturgische Abendmahl nicht scharf auseinander gehalten, wo ich jemals mehr gesagt habe, als daß sie im Verlauf der christlichen Versammlung zeitlich aufeinander folgten, wo ich jemals den Liturgen der Urzeit den priesterlichen Charakter von Anfang an, dem Abendmahl den liturgischen Charakter von Anfang an abgesprochen habe!"

W. weiß recht gut, daß ich meine Worte „eine Entwicklung in dieser Hinsicht" nicht verstanden wissen wollte, wie er seine Leser nun etwa glauben machen will: „das heißt [von Entwicklung] von einem gewöhnlichen Mahl, dem gewöhnlichen Liebesmahl nämlich, zu einer irgendwelchen liturgischen Handlung", oder von einem Opfer in irgend welchem Sinne.

Vom „Liebesmahl", der Agape, habe ich ihm gegenüber nirgends gesprochen, wenigstens nicht was die Opferfrage angeht. Von dem Liebesmahl der ersten Christen spricht auch das kirchliche Dokument nicht, mit dem wir uns beschäftigen, sondern lediglich vom eucharistischen Mahle ganz allein.

Von der coena christiana der verurteilten Proposition wird ja gesagt, daß sie den liturgischen Charakter, den Opfercharakter, angenommen, bezw. erst allmählich angenommen habe; dies aber ist allein das Mahl der Eucharistie. — Da ferner die Agape, das Liebesmahl, sich überhaupt verlor, konnte bei ihr an eine Entwicklung im Sinne des verurteilten Satzes nicht gedacht werden, denn nur das kann als sich entwickelnd gedacht werden, was bleibend in sich etwas anderes wird, was in unserem Falle nur das eigentliche Abendmahl ist.

Auf die obige Aufforderung meines Gegners antworte ich also zunächst mit „nego suppositum", ich leugne, daß ich oder das päpstliche Dokument vom „Liebesmahl"

geredet hätten. Lassen wir aber auch in Zukunft die Gedanken an dasselbe in unserer Streitfrage ein für allemal außer dem Spiel, damit wir die Wasser nicht trüben.

* * *

Der Syllabus redet also von jener coena christiana, die der Herr zum ersten mal vor seinem Gange zum Ölberge mit seinen Aposteln gefeiert und in der er ihnen seinen Leib und sein Blut hinterlassen hatte, von der Feier der Eucharistie; sie ist es ja auch, welche als actio liturgica den Liturgen der Kirche zum Priester macht. Von dieser wäre also nach unserem Dokumente festzuhalten, daß sie nicht erst nach und nach die Natur einer liturgischen Handlung, die einen Priester im eigentlichen Sinne erforderte, d. h. eines wahren und eigentlichen, eines Oblationsopfers angenommen habe. Dies, habe ich behauptet, liege im Sinne des päpstlichen Erlasses. Und gibt mein Gegner dies zu? Ich glaube nicht.

Die verurteilte Proposition ist freilich direkt, aller Wahrscheinlichkeit nach, gegen Loisy gerichtet, der gelehrt hatte: „Daß man als christliche Feier zuerst nur eine Mahlzeit kannte, die nicht den Charakter eines Opfers trug; daß es zwar Gemeindebeamte, Älteste und Aufseher gegeben habe, die für Ordnung zu sorgen hatten, aber noch keine Priester.“[1]) Ich bin auch weit entfernt, Loisys Lehre, wie sie liegt, meinem Gegner zuzuschreiben; er will ja, daß seine liturgisch-christliche Mahlzeit schon vom Anfang an auch den Charakter des Opfers gewahrt habe. Daß diese aber ein Opfer gewesen oder ein solches genannt werden könne, das einen Priester im technischen Sinn erheische, das scheint mir unmöglich und so steht er wenigstens in diesem Punkte mit dem verurteilten Satze auf gespanntem Fuße.

---

[1]) Autour d'un petit livre p. 252 s. — *J. Beßmer*, Stimmen aus M. Laach (1908) 5. H. S. 508.

„Die Christen des ersten und zweiten Jahrhunderts —so erklärt sich W. S. 11 seiner Antwort— verstehen unter liturgischem Opfer die Verherrlichung Gottes durch die Konsekration des Eucharistie m a h l s; die Christen des dritten Jahrhunderts f ü g e n das Moment der G a b e n o b l a t i o n h i n z u"; wir hätten also hiernach zuerst Verherrlichung Gottes durch ein M a h l, das sich erst allmählich zu einem Opfer mit Oblation —dem Priesteropfer (*Hebr.* c. 5,7)— durchringt.

Ausdrücklicher bringt Wieland denselben Gedanken in seiner ersten Schrift zum Ausdruck, wo er S. 45 sagt: „Die Liturgie des apostolischen Jahrhunderts finden wir a u s s c h l i e ß l i c h unter dem Bilde des M a h l s; dieses M a h l und die damit verbundene Verherrlichung Gottes galt ihr als Opfer des neuen Bundes"; „und so —mein Gegner belehrt uns hierüber S. 36— kennt die christliche Liturgie von damals ein Opfer im Sinne einer einen A l t a r erheischenden Kulthandlung nicht"— also auch keinen Priester im e i g e n t l i c h e n Sinne; denn Priester und Altar erst bedingen sich, ebenso wie Altar und Oblationsopfer: die Drei gehören zusammen.

Was hätte auch ein Priester, wenn man von einem solchen noch reden wollte, nach W.s Darstellung in den Anschauungen der ältesten Christen zu tun gehabt? Er hätte den Leib und das Blut Christi des Herrn konsekriert; aber da sie ihr Opfer nicht als o f f e r r e, nicht als Oblation auffaßten, hätte er im höchsten Falle die Mahlzeit zubereitet; vielleicht daß er auch den Verherrlichungs-, Lob- und Preis-Gebeten der Ordnung halber vorgestanden wäre; so redet denn mein Gegner in der Tat von „eucharistischen Lobpreisungen der Gemeinde, deren L e i t e r u n d V o r b e t e r der Bischof ist" (*MC* S. 26).

Er wäre so eben ein mit Konsekrationsgewalt ausgestatteter Gemeindebeamter gewesen, eben das, was die verurteilte Proposition bezeichnet als „diejenigen, welche der christlichen Mahlzeit gewöhnlich vorstanden —qui coenae praeesse consueverant."

Aber — so wird W. vielleicht einwenden — in dieser Zubereitung des Mahles in der Konsekration lag ja gerade das, wenn auch nicht in unserem Sinne „eigentliche", doch aber „wahre" Opfer nach den Anschauungen jener Zeit. Ich antworte dann: „aber kein Opfer, das einen Priester im eigentlichen Sinne, wie wir sie jetzt in der Kirche finden, erfordert hätte."

* * *

Die ganze Frage geht schließlich darauf hinaus, ob es denkbar sei, von einem Priester in eigentlichem Sinne zu reden, so lange die coena christiana nur unter dem Gesichtswinkel eines „Mahles", wenn auch eines liturgischen, erschien, oder ob dies schlechterdings ausgeschlossen? Ist es also denkbar, den einen Priester im Sinne unseres Satzes zu nennen, der nur die Mahlzeit zubereitet und „Gebete" gesprochen hätte oder der Gemeinde in ihren liturgischen Verherrlichungsgebeten vorgestanden wäre, oder ist es ausgeschlossen? Ich meine dies letztere, und dies nicht ohne die besten Gründe.[1])

Für die erste christliche Zeit wäre uns Zeuge genug der hl. Apostel Paulus, der diese Lehre klar und deutlich in seinem Briefe an die *Hebräer* ausgesprochen hat, wo er sagt: „Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis, qui condolere possit iis qui ignorant et errant, quoniam et ipse circumdatus est infirmitate; et propterea debet, quemadmodum pro populo, ita etiam et pro semetipso offerre pro peccatis" (c. 5).

Noch deutlicher bringt er die gleiche Lehre zum Ausdruck, wenn er im achten Kap., was er an der eben erwähnten Stelle gesagt hatte, wieder aufgreift und erklärt und zu einem Beweise benützt: „Omnis enim pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur; unde

[1]) Vgl. hierüber *Gregor de Val.* l. c. pg. 1447 sqq.

necesse est et hunc (Christum) habere aliquid quod offerat. Si ergo esset super terram, nec esset sacerdos, cum essent qui offerrent secundum legem munera."

Christus wäre also weder „Priester", wenn er nicht hätte, was er Gott darbrächte, noch wäre er ein Priester anderer Ordnung, wenn seine Opfergabe sich nicht von den Gaben des alten Testamentes unterscheiden würde. Schärfer kann man die Ideenverbindung zwischen Priester und Gabenoblation schwerlich zum Ausdrucke bringen.

Ganz von der gleichen Überzeugung scheint das Dekret der 23. Sitzung des *tridentinischen Konzils* getragen, wenn es im ersten Kapitel erklärt: „Opfer (im Sinne des Konzils) und Priestertum sind nach Gottes Anordnung so verbunden, daß unter jedem Gesetze beide vorhanden waren; da also im neuen Bunde die katholische Kirche zufolge der Einsetzung des Herrn das heilige, sichtbare Opfer des Altarssakramentes erhalten hat, so muß man auch bekennen, daß in ihr ein neues, sichtbares und äußeres Priestertum sei, in welches das alte übertragen worden ist."

Demgemäß wiederholt es im ersten Kanon derselben Sitzung: „Wenn jemand sagt, im neuen Bunde bestehe kein sichtbares und äußeres Priestertum oder keine Gewalt, den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn zu konsekrieren und aufzuopfern . . ., sondern nur ein Amt und bloßer Dienst zur Verkündigung des Evangeliums . . .: der sei im Banne." Und hiemit stimmt der zweite Kanon der vorausgehenden Sitzung überein, wo es heißt: „Wenn jemand sagt, Christus habe durch jene Worte: ‚Dies tut zu meinem Andenken', die Apostel nicht zu Priestern eingesetzt; oder er habe nicht angeordnet, daß sie und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut aufopfern sollen: der sei im Banne". Man beachte hier wohl, daß dem ganzen Zusammenhang nach die Worte: ‚Dies tut usw.', sich auf den Opferbefehl Christi beziehen und so gesagt wird, daß Christus eben durch

den Opferauftrag seine Apostel zu Priestern gemacht habe.

So versteht denn auch der Katechismus des Konzils diese Stellen, wenn er im II. Teil, wo er über die Eucharistie handelt, unter N. 74 sagt: „Das aber, was die katholische Kirche über die Wahrheit dieses Opfers gelehrt hat, hat sie aus den Worten des Herrn genommen, als er in jener letzten Nacht eben diese hl. Geheimnisse den Aposteln anvertraute und sprach: ‚Tuet dieses zu meinem Andenken'. Denn damals hat er sie, wie von der hl. Synode entschieden ist, zu Priestern eingesetzt und befohlen, daß sie und alle, welche ihnen im Priesteramte folgen würden, seinen Leib opfern und darbringen." Vgl. auch den 10. Abschnitt über das Weihesakrament in demselben Katechismus.

Mit dem Apostel und dem Konzil stimmt in dieser Sache das allgemeine, ich will hier nicht betonen menschliche, sicher christliche Gefühl völlig überein; das konnte man am klarsten damals ersehen, als die katholischen Theologen mit den Reformatoren und Feinden des Meßopfers im 16. Jahrhundert sich auseinanderzusetzen hatten: beiden Parteien war es geläufig, aus der Existenz von Priester und Priestertum auf die Existenz eines wahren und eigentlichen Gabenopfers zu schließen, bezw. aus der vermeintlichen Nicht-Existenz von Priestern im neuen Testament die Nicht-Existenz eines solchen Opfers zu behaupten.

Hören wir beispielshalber das diesbezügliche Argument, wie es die Salmanticenser vorbringen: „Concedentibus ipsis haereticis, sacerdos proprie dicitur in ordine ad sacrificium: unde sicut illi nostrum sacrificium negant, sic etiam non admittunt nec habent ullos sacerdotes, sed ministros (sic vocant) verbi et sacramentorum. At in Patribus frequentissime reperimus nostrae legis sacerdotes, ut in Dionysio, Tertulliano . . . Haec evidenter demonstrant, quod tam ex Patrum sententia, quam ex perpetua Ecclesiae

traditione, quae in eorum scriptis repraesentatur, Missa est verum et proprie sacrificium; nec id vel ipsi haeretici negare queunt; quin potius in rabiem et desperationem acti fatentur se contra Patres sentire, unde Lutherus in l. contra regem Angliae inquit: ‚Ultimo dicta Patrum inducit Rex pro Missario sacrificio et ridet meam stultitiam, quod solus velim sapere prae omnibus, hoc est, quod dixi Thomistas asinos habere nihil quod producant nisi multitudinem hominum et usum antiquum'; et l. de capt. Babyl. c. 1 statuit: ‚Si nihil habetur quod dicatur: melius est omnia negare quam Missam sacrificium esse concedere'." [1])

Bei den häretischen Gegnern aber kehrt das Argument ständig in der Form wieder, wie es uns zB. Gotti vorgelegt hat: „In nova lege non sunt alii a Christo sacerdotes (— was sie aus *Hebr.* 7 zu beweisen versuchen —); ergo nullum in ea offertur sacrificium." [2])

Erst Chemnitz wagte es, die Bedeutung des Wortes Sacerdos abzuschwächen und umzudeuten. Hören wir, was ihm Bellarmin darauf erwiderte. „Neque valet responsio Chemnitii loco notato, ubi fatetur, nomen sacerdotii esse apud veteres, sed *non vult* accipi *pro ministerio sacrificandi*, sed pro ministerio verbi et sacramentorum; istud enim solum ministerium tribui contendit in Scriptura Novi Testamenti illis hominibus, qui a Patribus sacerdotes appellari consueverunt. Haec, inquam, solutio non est sufficiens; nam *inprimis* sequeretur, omnes Patres Graecos et Latinos *vel* ignorasse vim hujus vocis, *vel* de industria illa abuti voluisse; nam, ut ait Apostolus ad Hebr. 5, 1:

---

[1]) Cursus theol. t. XI/2 tr. 23 De Euchar. disp. 13 dub. 1 § 2.

[2]) Theol. Scholastico-Dogm. t. III tr. 8 d. 1 § 4.— Und so allenthalben bei den Theologen bis herab auf die Würzburger, die sich damit beschäftigten a. a. O. n. 342. Mit Recht sagt *Bellarmin* von den Lutheranern: „Non alia de causa non agnoscunt in Ecclesia verum et proprie dictum sacerdotium, nisi quod non agnoscunt verum et proprie dictum sacrificium" l. c. pg. 413 n. 9. Vgl. hier oben S. 124. — *Harnack*, Lehrb. der Dogmengesch.[3] I 420 ff.

‚Omnis Pontifex etc. constituitur in iis quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia'; et 8,3: ‚Omnis Pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur'. Et inde probat idem Apostolus Christum non esse sacerdotem, si nihil habeat quod offerat. Quis ergo credat doctissimos Patres nomen sacerdotis tribuisse iis qui solum docent populos et iis sacramenta ministrant, sed Deo nullum offerunt sacrificium? *Praeterea* docere et sacramenta ministrare, non solum convenit episcopis et presbyteris, sed etiam diaconis, et tamen diaconi a Veteribus non dicuntur sacerdotes, ut patet ex Augustino etc."

Und hiefür meint er dann sei die einzige Ursache die, welche schon in einem Nizänischen Kanon (14) namhaft gemacht worden sei: „quia videl. diaconi non habent potestatem sacrificia offerendi, sed solum in sacrificio sacerdotibus ministrandi." [1])

Im übrigen scheint mir mein Gegner hierin beizustimmen; denn was anders soll der Satz bedeuten, den er S. 14 seiner Antwort niederschreibt: „Wenn der Eucharistie einmal die Bezeichnung Opfer d. h. nach unserem erwähnten Apokryphon: Opfergabe, konkreter Opfergegenstand zukommt, welchen man ‚aus den Händen des Priesters entgegennimmt', dann ist auch der Begriff des Altars gegeben."

* * *

So dürfen wir es also gelten lassen: ebensowenig als das Opfer der ersten Christen in der Meinung Wielands einen Altar erheischt hätte, ebensowenig hätte es seine

[1]) A. a. O. pg. 446 n. 6 sq. — Man vgl. auch was derselbe *Bellarmin* S. 413 über die gegenseitige Beziehung von Priestertum und Opfer ausführt, wo er sich auch auf *Justin* (Dial. c. 116) beruft; man vergleiche auch die Gutachten der Theologen auf dem Konzil von Trient. Unter andern Autoren jener Zeit vgl. *Gregor von Val.*, Apologia de sacrif. pg. 275 sqq. Comm. theol. l. c. 1447 sq. — *Becanus*, Manuale l. I c. 10 n. 13; — von neueren Theologen beispielsweise *Heinrich-Gutberlet* a. a. O. IX 2 S. 815 ff; *Bickell* a. a. O. S. 132 f.

Leiter und Aufsichtsbehörden zu Priestern im eigentlichen Sinne gemacht. Und hätte er Recht, wäre das Opfer der ersten Christen kein eigentliches Oblationsopfer gewesen, wäre es nur als Konsekrationsgebet und Verherrlichung Gottes durch das Eucharistiemahl anerkannt worden, dann hätten jene Christen — der hl. Paulus ist uns Gewähr hiefür — auch nicht von Priestern in eigentlichem Sinne sprechen können. Darum wäre es aber auch, um zu diesem „priesterlichen Charakter" zu gelangen, notwendig gewesen, daß sich etwas in den Anschauungen über die Eucharistiefeier änderte, daß „die eucharistische Mahlzeit den Charakter der dem Priester entsprechenden liturgischen Handlung annahm."

Wenn fernerhin unser verurteilter Satz betonte, daß keine Entwicklung von der coena christiana (dem eucharistischen Mahle) hin zur priesterlich-liturgischen Handlung, dem Opfer, stattgefunden habe, in welchem Sinne meint W. wohl, daß diese „liturgische Handlung" (= Opfer) zu verstehen sei: In seinem, von ihm eigens erfundenen Sinne, oder in jenem, in dem die Christen und Theologen jetzt allgemein, und einst das Konzil von Trient, und noch früher der hl. Apostel Paulus geredet haben?

Das erstere glaube ich nicht, und ich meine mit vollem Rechte; wenn aber letzteres, dann wird durch die verurteilte Sentenz eben wieder betont, daß das Abendmahl der Christen sich nicht erst allmählich herausgebildet und entwickelt und die Art einer liturgischen Handlung, eines Opfers im heutigen Sinne d. h. einer wahren Oblation angenommen habe.

Im übrigen erfährt dies alles, was wir bisher gehört, eine eingehende Beleuchtung in der „weiteren Denunziation", die ich gegen Wieland versucht haben soll, aus der Enzyklika Pascendi; sie, bezw. ein Satz derselben ist es, die uns nunmehr beschäftigen wird.

II. Die Enzyklika Pascendi

In dem eben erwähnten päpstlichen Rundschreiben lesen wir den Satz: „Ad evolutionem cultus facit praecipue necessitas ad mores traditionesque populorum sese accommodandi". Der Satz spricht schon nicht mehr wie der Syllabus, von einer Opferentwicklung so ganz im allgemeinen; er kennzeichnet und verurteilt bereits auch die Art, wie man sich jene Entwicklung zu denken hätte. Die Enzyklika hat sie als modernistisches Lehrstück hingestellt.

Bei Wieland lesen wir nun *MC* S. 47: „Menschlichen Bedürfnissen Rechnung tragend, hat sich die Kirche den herkömmlichen, außerchristlichen Kultgedanken genähert." Ja er findet den Mut in seiner *Antwort* S. 4 dasselbe aufs neue auszusprechen: „Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts wurde der Gedanke der Gabenoblation auch zu dem eucharistischen Verherrlichungsopfer in Beziehung gebracht; der rein geistige Begriff unserer Gottesverherrlichung durch die Konsekration erhielt wohl unter dem Einfluß der uralten, auch in den neubekehrten Christenmassen unausrottbar festgewurzelten Idee der Gabenoblation eine symbolische Erweiterung, indem das Opfer nicht mehr bloß in dem Gotteslob durch konsekrierende Herstellung des eucharistischen Christus erblickt wurde, sondern dieser Christus selbst als Gabe an Gott galt, durch deren Darbringung Gott verherrlicht werde." [1])

Mit der unschuldigsten Miene von der Welt, ja mit der Pose des Schwergekränkten, erklärt er mir dann S. 18: „Ich habe mit keinem Worte zugestanden, daß das

[1]) „Imitati sunt enim —so sagt auch *Calvin* Instit. l. IV c. 18 § 11, zitiert bei *Bellarmin* a. a. O. S 446 (c. 18)— propius Judaicum sacrificandi morem, quam aut ordinaverat Christus aut Evangelii ratio ferebat". — Vgl. auch „Antw." S. 10 oben; 12. 2. Abs; 59.

wesentliche im christlichen Kultus durch außerchristliche Einflüsse alteriert worden sei."

Ja, aber was hat denn dann das *Tridentinum* als wesentliches Element des hl. Opfers definiert, wenn nicht das, daß in ihm Christus dem Vater dargebracht werde, das Tridentinum, das als erstes Kapitel der *„vetus, absoluta atque omni ex parte perfecta de magno eucharistiae mysterio in sancta catholica ecclesia fides"* nur den einen Gedanken ausführt: „Unser Herr und Gott, Jesus Christus, hat beim letzten Abendmahle seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten des Brotes und Weines Gott dem Vater selbst aufgeopfert, und unter den Symbolen derselben Dinge den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priestertume zu opfern befohlen mit den Worten: ‚Dies tut zu meinem Andenken', wie es die katholische Kirche immer verstanden hat"?[1]) Da wagt es mein Gegner noch von unwesentlichen Dingen zu reden und unbedenklich festzuhalten: durch alte eingewurzelte, aber nicht urchristliche Ideen, kam es, daß schließlich „unser Opfer nicht mehr bloß im Gotteslob durch die konsekrierende Herstellung des eucharistischen Christus erblickt wurde, sondern dieser Christus selbst als Gabe an Gott galt".

Gewiß! „Was das Außerwesentliche, Wandelbare, von Zeitströmungen Beeinflußbare am christlichen Kultus betrifft, so werden weder die Verfasser der Enzyklika[2]) noch Dorsch selbst die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer Akkommodation in Abrede stellen." Gewiß werden wir uns hüten, dies zu tun, auch ohne daß uns Herr Wieland durch seine ausgesuchte Exemplifikation zu überreden

[1]) Vgl. auch den zweiten Kanon derselben Sitzung.

[2]) Für mich kommen die Verfasser der Enzyklika zunächst nicht in Betracht, für mich ist die Autorität, unter der ich dieses Schreiben betrachte, ganz allein Einer, jener, der sie als Lehrer der Christenheit an den katholischen Erdkreis erlassen hat: W. mag es mir nicht verdenken, wenn ich so nicht verstehe, warum er in diesem Zusammenhange von Verfassern der Enzyklika spricht.

brauchte. „Lesen Sie —so meint er uns von dieser Binsenwahrheit überzeugen zu müssen — in jeder Liturgiegeschichte nach über die Entstehung mancher Feste, über die litaniae majores und minores, über die christlichen Kultkleider des frühen Mittelalters, über die Anweisungen, welche der hl. Stuhl im siebten und achten Jahrhundert den Missionären in Germanien, vorab dem hl. Bonifatius erteilte“ (S. 18).

Ganz recht; aber ist es auch ebenso wandelbar, und und ist es mit den angezogenen Beispielen, den christlichen Kultkleidern z. B., auf gleiche Stufe zu stellen, daß wir im hl. Opfer der Messe „Christus dem Vater opfern und darbringen“? Gerade dies leugne ich, und ich glaube dazu ein Recht zu haben, gestützt auf die Entscheidung des Kirchenrates von Trient. Daß ich hierin im Unrechte bin, das hätte mir mein Gegner nachweisen sollen; so lange er dies nicht getan, bleibt der ganze von ihm beigebrachte Exempelapparat völlig wirkungslos. Die kurze Antwort auf alle seine Beispiele lautet eben: nego paritatem.

* * *

Aber ich werfe ihm diese Ähnlichkeit seiner Lehre mit der gebrandmarkten modernistischen Doktrin überhaupt zu Unrecht vor. „Kann —so weist er mich S. 10f zurecht— mein Rezensent zwischen objektiver Tatsache und subjektiver Absicht nicht unterscheiden? Post hoc, H. D., aber nicht propter hoc!“[1])

„Die Christen —so erklärt er sich nun näher— haben sich vermehrt. Vom Judentum und Heidentum kamen sie zahlreich herüber mit ihren hergebrachten Anschauungen und Begriffen, in denen sie aufgewachsen waren. Sie

[1]) Der Sinn dieses lateinischen Zitates, so wie es sich hier im Zusammenhang mit seiner Umgebung findet, entzieht sich meinem Verständnisse; oder glaubt Herr Wieland etwa gar, daß sich die „jüdischen und heidnischen Anschauungen“ in den Christen zum Durchbruch verholfen hätten ohne jeden Kausalnexus?

trafen nun Brot und Wein an in der christlichen Liturgie. Sie sahen die Eucharistiefeier und hörten, daß dies das Opfer der Christen sei. Was lag nun näher, als daß sie, wie sie es von ihrer eigenen [außerchristlichen] Vergangenheit her gewohnt waren, die sichtbaren Elemente selbst als Opfergaben an die Gottheit ansahen? Die Hierarchie, welche früher wohl aus pädagogischer Besorgnis jeden Gedanken an eine Gabendarbringung ferngehalten, duldete jetzt allmählich diese Auffassung, ja, kam nach und nach selbst in ihren Bann.[1]) Was verschlug's? Die Eucharistiefeier selbst wurde inhaltlich nicht alteriert; es kam zum bisherigen Inhalt lediglich der bisher nicht ohne Grund perhorreszierte Gedanke der oblatio hinzu."[2]) So „näherte sich der christliche Opfergedanke, der Denkweise der bekehrten Heiden und Juden Rechnung tragend, den herkömmlichen, außerchristlichen Kultgedanken. . . ."

„Was verschlug's?" — „Imitati sunt —so sagt Calvin ungefähr dasselbe— propius Judaicum sacrificandi morem." Was verschlug's? — Sagen wir es glatt heraus: „Ad evolutionem cultus fecit praecipue necessitas ad mores traditionesque populorum sese accommodandi."

Oder was soll es denn anderes sein als eine solche „necessitas"— jener „Bann", in welchen, wie wir so eben hörten, die Hierarchie selbst nach und nach geraten war. Was anders war es als eine „necessitas", wovon W. S. 55 sagt: „Es kam (zum Wesen des alten Opferbegriffs) nur wiederum eine bildliche Auffassung hinzu, welche die Herstellung der Eucharistie als Geschenk an Gott ansah, weil die Massen, welche von Judentum und Heidentum immer zahlreicher herüberkamen, ihren von Jugend

[1]) Und dies alles lediglich „post hoc", keineswegs „propter hoc"? — Und wo bleiben die Belege und historischen Beweise für diese Darlegung? Oder sollen wir dies alles auch unbewiesen hinnehmen, weil es Wieland uns erzählt?

[2]) Man beachte wieder: „Die Feier wurde inhaltlich nicht alteriert", —und doch „kam zum bisherigen Inhalt der Gedanke der oblatio hinzu"!

auf gewohnten Opferbegriff nicht abzulegen vermochten"? Derselben necessitas, demselben „Bann" unterstand denn auch Irenäus selbst, der Bahnbrecher für die neuere Richtung, wie dies zu lesen ist in Wielands *Antwort* S. 63.[1])

Mein verehrter Gegner mutet seinen Lesern aber schon einen starken Glauben an seine Autorität zu, daß er nach

---

[1]) An einer anderen Stelle (*MC* S. 2) lesen wir bei unserem Autor, daß erst „in den Zeiten des Glanzes die freigewordene Kirche den bekehrten Massen manche Konzessionen machen mußte", und daß „für solche Renaissance in den Jahrhunderten der Stürme und Verfolgungen kein Boden war [—ganz wie wenn *Irenäus* schon nicht mehr jenen stürmischen Zeiten angehört hätte—] . . . Die bekehrten Christen waren zu sehr in Gefahr, in ihre heidnischen Allüren zurückzufallen, als daß die Kirche der drei ersten Jahrhunderte [*Irenäus* gehörte wohl nicht in diese ersten Jahrhunderte!] dem alten Opferkulte auch nur das geringste Zugeständnis hätte machen dürfen" und daß sonach „festgehalten werden muß, daß die christliche Kirche in ihren Anfängen wie in ihrer Lehre, so auch in ihrer Liturgie ihre ureigensten Wege gehen mußte".

Doch gar so schroff muß diese urchristliche Apathie wieder selbst nach W. nicht gewesen sein; denn derselbe will daneben auch folgende Beobachtung gemacht haben, von der wir weiter unten noch hören werden. „Immerhin war die Ideenverwandtschaft zwischen Juden- und Christentum auch nach dem Bruch . . so stark und die Kultäußerungen beider Religionen einander so ähnlich, daß im ganzen apostolischen Jahrhundert heidnischerseits beide beständig verwechselt werden konnten" (*MC* S. 8); und auch die „interne Familienfeier, die eigentliche Liturgie der Christengemeinschaft, trug zunächst durchaus das Gepräge einerseits der altgewohnten jüdischen Synagogalversammlung, andrerseits der vom Herrn selbst verklärten häuslichen Passahfeier" (S. 9), so daß „auch der eifrigste Judaist in der neuen Liturgie keinen Bruch mit der altjüdischen Praxis befürchten konnte" (S. 19).

Nach der Seite des Judentums also scheint die christliche Absonderung gleich von Anfang an nicht allzuschroff gewesen zu sein; behielten ja „die ersten Jünger des Christentums, wie uns W. S. 45 mitteilt, auch für die Liturgie die vertrauten und gewohnten Formen des synagogalen Kultes nach Möglichkeit bei". — Daß aber der heidnische Kult von dem christlichen *nicht weiter* („gleich weit") entfernt war als der jüdische, das eröffnet uns W. S. 2.

all den Eröffnungen auf S. 11 noch fortzufahren sich getraut: „Eine förmliche Beeinflussung seitens der außerchristlichen Kultgedanken, das heißt, H. D., eine bewußte Nachahmung derselben müßte (aus allem dem) nicht gefolgert werden.“ Ja, wer hätte das auch ahnen sollen, daß „förmliche Beeinflussung von seite jener außerchristlichen Kultgedanken“ gleichzusetzen sei mit „bewußter Nachahmung“ derselben? Ich wenigstens glaube, daß ich trotz der Aufklärung W.s ruhig bei der Meinung verbleiben kann, daß eine förmliche Beeinflussung stattfinden könne, selbst wenn von einer bewußten Nachahmung nicht die Rede wäre, obwohl mir —ich gestehe es— der Gedanke schwer eingeht, Irenäus und die anderen, die ihm in der Umwertung des bisherigen Opferbegriffs beigestanden, hätten gleichsam träumend ihre Arbeit vollbracht.

Die Enzyklika, meine ich, redet auch nicht gerade von „bewußter Nachahmung“ noch hat sie eine „Notwendigkeit“ im Auge, die sich bewußt geltend gemacht hätte, oder doch? Dann möge uns W. dies vorerst beweisen!

Bis dahin bleibe ich dabei: daß W.s eben ausgeführte Theorie immerhin eine frappante Ähnlichkeit mit dem vom päpstlichen Rundschreiben beanstandeten Satze habe, daß, was er behauptet, eben nichts anders ist als eine —ob nun bewußte oder unbewußte, das ist uns zunächt einerlei— „Akkommodation an Sitten und Überlieferungen der (heidnischen) Völker, die hier eine Entwicklung des christlichen Kultes zu Wege gebracht hätten“; daß die Theorie meines Gegners zum Teil wenigstens nichts anderes ist als der oben erwähnte Satz Calvins in neuer, neu adjustierter Beleuchtung.

* * *

Doch was werden wir nun überhaupt zu der von W. hier vorgelegten Entwicklung sagen? ist sie historisch glaublich oder auch nur wahrscheinlich?

„Das Urchristentum —so wiederholt er S. 77— lehnt jedes Opfer als Gabe oder Schlachtung für seine

Eucharistie ab und setzt an seine Stelle den wahren und eigentlichen Opferbegriff! Der ‚damals geltende Opferbegriff' der Juden und Heiden war ja in den Augen der Christen nur symbolisch, nicht eigentlich; darum schufen die Christen einen neuen, unter Ablehnung des alten"; ja „den Charakter der Gabenoblation verwarfen jene ältesten Christen ausdrücklich als falsche Opfer" (S. 13). Irenäus wäre dann nach W. (S. 84) der erste gewesen, „von dem wir wissen, daß er wiederum das, eigentlich bisher außerchristliche, symbolische Moment der Oblation in den eucharistischen Opferbegriff eingeführt hat (*MC* S. 52 f)."

Wie dies geschehen, das wird S. 10 wieder näher erklärt auf die Weise, wie wir eben gehört: „Vom Judentum und Heidentum kamen die Christen seit jener Zeit zahlreich herüber mit ihren hergebrachten Anschauungen und Begriffen, in denen sie aufgewachsen waren: sie sahen die Eucharistiefeier und hörten, daß diese das Opfer der Christen sei. Was lag nun näher, als daß sie, wie sie es von ihrer eigenen Vergangenheit her gewohnt waren, die sichtbaren Elemente selbst als Opfergaben an die Gottheit ansahen?"

Aber —um hier nur eines aus dieser historischen [!] Darlegung hervorzuheben— woher sind denn dann nach der Meinung unseres Autors in den früheren Zeiten, bes. in den Zeiten der Apostel, die Neubekehrten gekommen? etwa nicht „vom Judentum und Heidentum herüber"? —

Und damals kamen sie ausschließlich von dort. Zur Zeit des hl. Irenäus aber und wohl auch schon geraume Zeit vorher, da gab es bereits einen festen Kernstock von gebürtigen Christen, in denen —nach W.s Darlegung sollte man wenigstens so meinen— ein rechter Abscheu davor gewesen, die Eucharistie als „Opfergabe an die Gottheit" aufzufassen; ein Opfer mit dem Charakter der Gabendarbringung hätten diese als „falsches Opfer" abgelehnt; „sie sagen —um mit W. (S. 77) zu reden— zur damaligen Welt: ‚Eure Opfer sind nichts'", und dies aus

keinem anderen Grunde, als weil sie den Begriff der Oblation in dieselben hineingetragen, der mit dem Begriffe eines „wahren Opfers“ schlechterdings unvereinbar gewesen wäre (S. 52).

Und da sollen wir glauben, daß die verhältnismäßig immerhin weniger zahlreichen Neubekehrten imstande gewesen seien, die bereits über ein Jahrhundert ihre konträr entgegengesetzte Anschauung gewohnte Kernmasse der Christen hinüber zu nötigen zu einer Meinung, die ihr fremd, ärgerlich, zuwider war? W. mag dies glauben; glaubhaft ist es aber nicht.[1])

Wenn W. sein historisches Gewissen einzuschläfern vermag mit der Erklärung, die er S. 18 gibt, „daß es sich in unserem Falle nicht um eine bewußte, absichtliche, notgedrungene Annäherung handelte“: so fügt er nur zur ersten historischen Ungeheuerlichkeit eine zweite hinzu. Die neubekehrten Heiden haben diese Umwertung des Begriffes wohl im Halbschlummer, in wachen Träumen vollzogen, daß sie nichts hätten wissen sollen von dem Abscheu der übrigen, älteren Mitglieder der Kirche gegen ihren neuen Opferbegriff; und auch diese haben wohl geschlafen, daß sie nichts merkten von der Umwälzung in einer Sache, die sie alltäglich interessieren mußte.

* * *

[1]) Daß die Auseinandersetzungen Wielands — um auch dies kurz zu berühren — in der Tat „den Geist *Harnacks* nicht undeutlich verraten“, wie ich in meinen Bemerkungen S. 352 sagte, davon kann sich ein jeder leicht überzeugen, der die Dogmgesch. 1^3 des Berliner Gelehrten zur Hand nimmt; man lese dort z. B. nur den längeren Passus, der auf S. 195 beginnt und S. 203 mit den Worten schließt: „Von jener Auffassung, nach welcher der im Brote sich darstellende Leib Christi das von der Gemeinde dargebrachte Opfer sei, findet sich noch keine sichere Spur; aber man fühlt sich hier fast aufgefordert, die spätere Entwickelung der Vorstellungen unter Berücksichtigung der antiken, hellenischen Opfervorstellungen aus den Prämissen zu konstruieren“; dazu vgl. man aber auch S. 155 f; 424 ff. — Ebenso vgl. *R. Seeberg*, Lehrb. der Dogmgesch. 1^2 550.

Wie nun? halte ich meinen Gegner für einen „Modernisten“? „Dorsch —so meint er S. 8— sucht mich als Modernisten hinzustellen, indem er mir Anschauungen unterschiebt, die im neuen Syllabus und in der Enzyklika *Pascendi* verworfen sind.“

Zunächst übertreibt mein Gegner, indem er von Anschauungen redet, wo es sich lediglich um eine einzige Meinung handelt; dann aber glaube ich, mich keineswegs geirrt zu haben, da ich behauptete, daß der Verfasser von *Mensa* und *Confessio* in seiner Evolutionstheorie bezüglich des Meßopfers eine Ansicht vertrete, die mit der Lehre jener beiden Aktenstücke nicht in Einklang gebracht werden kann: das nämlich und nichts anderes will es heißen, wenn ich zwei Sätze aus jenen Dokumenten gegen W. zitierte. So kann von einer „Unterschiebung“ keine Rede sein.

Wird man aber deshalb auch gleich behaupten können, ich hätte ihn einen „Modernisten“ genannt? Keineswegs. Ich war wenigstens bislang der Meinung, daß dazu doch etwas mehr gehöre, als daß ein Autor in einem einzelnen Satz, vielleicht ohne es zu wollen, sich mit der modernistischen Lehre berühre.

Drittes Kapitel

Rückblick

Wieland beklagt sich oft und oft, daß ich ihm schwer, sehr schwer Unrecht getan. Das in den beiden vorhergehenden Abschnitten gesagte nun kurz rekapitulierend, wollen wir auch hierüber ein Urteil gewinnen.

„Habe ich irgendwo —so beklagt er sich S. 109— den Christen der Urzeit das ‚Opfer' abgesprochen? Habe ich nicht vielmehr stets hervorgehoben, daß die Christen gerade im Gegensatz zu den symbolischen Gabenoblationen der Heiden und Juden das wahre und eigentliche Opfer, ohne Symbol, zu haben sich rühmten? Habe ich jemals behauptet, das ‚Opfer' der Christenheit sei erst mit Irenäus aufgekommen?"

„Nein —so lesen wir wieder S. 9—: die ältesten Christen sahen in der Herstellung dessen, der die personifizierte Verherrlichung Gottes ist, ihr Opfer, und diese Herstellung erfolgte durch das Eucharistigebet, jetzt Konsekration genannt. Von seiten der Christen also mußte das Eucharistiegebet in der Tat das Lobopfer par excellence genannt werden. Mit dieser Herstellung aber war das Mahl zeitlich und sachlich sehr eng verbunden, so daß in der Redeweise der Christen Mahl und Gebet zusammenfielen."

Und darum ist auch nach W. —er versichert es uns S. 8— „die Messe unser wahres und eigentliches Opfer, indem wir in derselben durch die Konsekration des Leibes und Blutes Christi Gott auf die vollkommenste Weise Anbetung, Dank, Bitte darbringen und Versöhnung erhalten." Ein jeder kann hieraus ganz deutlich ersehen, wie sehr mein Gegner daran festhält, daß auch die ersten Christen ein wahres und eigentliches Opfer gekannt, freilich in eigentümlicher Wielandscher Beleuchtung.

Aber noch mehr! — Wohl, so meint unser Autor S. 10 der Antwort, „sagte ich (*MC*) S. 47 und S. 155, daß mit Ende des zweiten, bezw. Anfang des dritten Jahrhunderts ein neuer, bis dahin außerchristlicher Gedanke hinzugetreten sei, nämlich die bei den Juden und Heiden hergebrachte Idee einer Darbringung materieller Gaben an Gott"; aber —so erklärt er sich S. 11— „die Eucharistiefeier selbst wurde inhaltlich [?] nicht alteriert; es kam zum bisherigen Inhalt [!] lediglich der bisher nicht ohne Grund perhorreszierte Gedanke der oblatio hinzu." So hat „der eine bleibende Grundbegriff [zwar] eine Erweiterung, bezw. Detaillierung erfahren durch Einführung von Unterbegriffen" (S. 12); „das Wesen aber des alten Opferbegriffs —ein jeder sieht dies klar ein und W. sagt es uns S. 55— ist dadurch nicht alteriert; es kam nur wiederum eine bildliche Auffassung hinzu, welche die Herstellung der Eucharistie als Geschenk an Gott ansah, weil die Massen, welche vom Judentum und Heidentum herüberkamen, ihren gewohnten Opferbegriff nicht abzulegen vermochten."

Es sind ja „weder der Oblationsgedanke noch das Schlachtungssymbol . . mit dem ursprünglichen Opferbegriff unvereinbar, nur unwesentliche Detaillierungen sind's des ursprünglichen Opferbegriffs, im Lauf der Zeit von menschlicher Spekulation und menschlichen Traditionen beigefügt" (S. 56).

So „ist der Unterschied —W. tröstet uns damit S. 4— [zwischen einst und jetzt] nicht groß und nur von se-

kundärer Bedeutung; beiden Opferauffassungen liegt der gemeinsame Gedanke zugrund: durch das Eucharistieopfer verherrlichen und versöhnen wir Gott auf die vollkommenste Weise".

Man sieht: den Opferbegriff kann man auch für das Urchristentum nicht energischer urgieren und behaupten als es unser Autor hier tut, wenigstens mit Worten. Sein böser Gegner „aber zieht fort und fort *den eigenen schulgemäßen Opferbegriff* herein und ignoriert geflissentlich, was doch W. immer so scharf hervorhebt, daß die ältesten Christen nicht [diesen] Opferbegriff hatten" (S. 14).

Nichts anderes ist „das πρῶτον ψεῦδος, welches ihn [den Gegner W.s] zu einer so leidenschaftlichen Bekämpfung der Studie *MC* verleitete und dieser Bekämpfung eine scheinbare Berechtigung verlieh, als daß man glaubt, *jener Opferbegriff*.. sei *entweder* wissenschaftlich unabänderlich festgelegt, *oder* gehöre zum eisernen Bestand des Dogmas, müsse also immer und überall derselbe gewesen sein wie heute . . .; hätte er [also] bloß unternommen . . . nachzuweisen, daß die Ansicht Wielands [bei den Vätern vor Irenäus sei ein anderer Opferbegriff zu finden] irrig sei und daß damit Wielands Schlußfolgerungen fallen müssen, so wäre das wenigstens ein ehrlicher Kampf gewesen" (S. 50 f).

Nun ich will meinem verehrten Herrn Gegner rundweg erklären: Nichts anderes hatte ich unternommen und gewollt als dieses. Dies auch ausdrücklich auszusprechen, beabsichtigte ich, als ich formell und ebendeshalb unter Anführungszeichen —nicht aber um W. zu zitieren— zum Beginn meiner Ausführungen über das Opfer es als den von mir zu bekämpfenden Satz bezeichnete, daß es nach W. „in den ersten Anfängen des Christentums durch annähernd zwei Jahrhunderte, in den Vorstellungen der Christen wenigstens, noch kein eucharistisches Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes gegeben habe."

Was ich damit sagen wollte, hat Wieland auch selbst mühelos verstanden; denn daß ich fort und fort den Opferbegriff nur als Darbringung auffasse, das wird er ja nicht müde, mir vorzuhalten. Er wie ein jeder anderer hatte dies auch so verstehen müssen, auch ohne daß ich eine eigene Begriffsbestimmung von Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes mitgegeben habe; denn was man heutzutage, in den Tagen, da wir beide schreiben unter einem solchen Opfer versteht, im Gegensatz zu Opfer im übertragenen oder uneigentlichen Sinne, das steht ja in jeder Dogmatik, in jedem größeren Handbuch der katholischen Religion und selbst in einem größeren Katechismus zu lesen.

So bin ich nun froh, daß mir W. wenigstens indirekt noch zugebilligt hat, daß „mein Kampf ehrlich gewesen", wenngleich ich nach seinen sonstigen Auslassungen der unehrlichste Fälscher, ein gemeiner Denunziant voll von Neid und Mißgunst sein müßte. Gerechtfertigt sind diese Vorwürfe in keiner Weise; ich weiß sie aber zu entschuldigen: Wieland, mein verehrter Herr Gegner, handelte und kämpfte „—in Notwehr!"

* * *

Doch konnte denn nicht auch Wieland seinen eigenen Opferbegriff als den des „Opfers im eigentlichen Sinne des Wortes", als Opferbegriff, der „im wesentlichen wenigstens" mit dem zeitlich späteren in Übereinstimmung geblieben wäre, aufrecht halten? — Ich sage nein.

Denn *erstens* handelt es sich in unserem Falle nicht um eine bloß positive Erweiterung des Gedankens; das was später hinzukam, wäre nach W. selbst früher geleugnet worden; die ältesten Christen hätten ja „Brot und Wein", „Leib und Blut Christi", „jede konkrete Gabe an Gott" *einhellig* abgelehnt (S. 3); „ja gerade den Charakter der Gabenoblation, an den D. denkt, ausdrücklich als falsche Opfer verworfen" (S. 13). „Der Begriff der Gabe wurde bis auf Irenäus' Zeit von

diesem Opferbegriff ferngehalten, wohl aus Opposition gegen die außerchristlichen Opfer" (S. 54).

„Der ‚damals geltende Opferbegriff' der Juden und Heiden war ja in den Augen der Christen nur symbolisch, nicht eigentlich; darum schufen die Christen einen neuen, unter Ablehnung des Alten" d. h. der Oblation (S. 77). Nach unseren Begriffen ist Christus, sein Leib und Blut, das Opfer und die Opfergabe in der hl. Messe; so etwas zu sagen, wäre in den Anschauungen jener Christen, wenn man unserem Verfasser Glauben schenken dürfte, ein heidnischer und jüdischer Greuel gewesen (S. 51 f).

Zweitens versteht man, seit Jahrhunderten wenigstens, unter Opfer im eigentlichen Sinne eben „die Darbringung einer Gabe an Gott"; und alles andere, Verherrlichung Gottes durch Lob und Dankgebete, und wäre es auch das Verherrlichungsgebet und der Dank und der Lobpreis des fleischgewordenen Wortes selbst, heißen wir eben heutzutage und seit lange schon uneigentliche Opfer. Mit der Terminologie Wielands würden wir so in Widerspruch treten mit der Sprechweise nicht bloß der Theologen von heute, sondern auch der Lehrerklärungen des Konzils, das eben unser Opfer als Oblation, und *in diesem Sinne* als wahres und eigentliches Opfer betont hat. Nach der herrschenden Terminologie hätten deshalb die ersten Christen, sobald die gegnerische Darstellung auf Wahrheit beruhen würde, eben kein Opfer im eigentlichen Sinne gehabt; W. aber hat kein Recht, uns auf seine eigene willkürlich erdachte Terminologie zu verpflichten.

Was er vollends S. 4 als gemeinschaftlichen Opferbegriff, in welchem alle Zeiten übereingekommen wären, bezeichnet: „Verherrlichung und Versöhnung Gottes auf die vollkommenste Weise", ist gar kein Opferbegriff. Oder hat Christus nicht etwa in „heiligem Tun" auch durch alle übrigen Handlungen Gott auf die vollkommenste Weise verherrlicht und wohl auch versöhnt? Hat er aber auch in

allen diesen Handlungen Opfer im eigentlichen Sinne dargebracht?

Selbst mit den Ausdrücken „heiligem Tun" = „Machen von Leib und Blut Christi", wie sie W. S. 54 einführt, ist uns nicht gedient; sie sind beide noch zu unbestimmt. Daß heiliges Tun, Machen von Leib und Blut Christi, zum Opfer werde, das braucht noch eine neue Determination; wie wir oben gesehen haben.

Daß die „Konsekration als solche" nicht zum Opferbegriff genügt, scheint auch das Konzil von Trient anzudeuten, wenn es in Kap. 1 und Kan. 1 der 23. Sitzung Konsekrieren und Opfern als zwei unterschiedene Begriffe trennt, wo es z.B. sagt: „Den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priestertum ist vom Herrn die Gewalt übergeben worden zu konsekrieren, aufzuopfern und auszuspenden." Opfern wird hier von konsekrieren ebensowohl unterschieden wie vom Ausspenden der hl. Gestalten.

Drittens endlich handelt es sich hier durchaus nicht um unwesentliches Detail, wie mein Gegner will, sondern der „Oblationsgedanke" tritt, im Opferbegriff von heutzutage wenigstens, als ungemein wesentlich hervor. Oder was soll denn an einem Opfer, das man bereits definiert als „oblatio rei substantialis Deo facta" noch wesentlich sein, wenn nicht die Gabe, die dargebracht wird?

Fehlte diese im Opferbegriff der ersten Zeit, so fehlte eben alles, was wir uns unter Opfer vorzustellen gewohnt sind; und selbst die ganze Opfererklärung des Konzils von Trient wäre für jene Urzeit des Christentums sinn- und gegenstandslos, und nicht nur dies, sondern auch direkt unwahr. Auch dieses Konzil hätte, schwach genug, „menschlicher Spekulation und menschlichen Traditionen" (S. 56) Rechnung tragend, seine Erklärungen abgegeben; und doch hat es selbst gerade hier ausdrücklich beteuert, daß es „durch die Erleuchtung des

hl. Geistes belehrt, seine Lehren und Erklärungen" abgegeben habe.[1])

* * *

Wenn ich nun unter diesen Voraussetzungen, die wahrlich unschwer zu erkennen waren, die Behauptung wagte, daß nach der Darlegung W.s die hl. Messe in den Vorstellungen der ersten Christen kein wahres und eigentliches Opfer gewesen, und daß diese so in Widerspruch getreten seien mit der kirchlichen Lehre von heute: so hatte ich dazu das vollste Recht. Wenn ich dann dieser meiner Überzeugung auch öffentlich Ausdruck verleihen wollte, so hatte ich dazu dasselbe Recht, wie es mein Gegner hatte, als er seine Hypothesen zum besten gab. Wieland hätte mich widerlegen sollen; meine Gesinnung aber zu verdächtigen, dazu leugne ich ihm jede begründete Berechtigung.

Gewiß will ich nicht behaupten, „daß die Kirche in allen Punkten, auch den außerwesentlichen, noch heute glaubt und glauben muß, was die ältesten Väter geglaubt haben" (S. 15): aber das behaupte ich und halte ich aufrecht, daß nichts, gar nichts jetzt von einem Konzil ausdrücklich gelehrt, definiert und zu glauben vorgestellt werden kann, was die Kirche der Urzeit als solche in Abrede gestellt hätte, was mit deren Lehre in direktem, kontradiktorischem Widerspruch stünde. Die unfehlbare Kirche und ihr Lehramt widerspricht sich eben nie und nirgends und kann es nicht wegen des Charismas der Wahrheit, das ihr von Gott verliehen.

Doch so rede ich als Katholik mit dem Katholiken; es ist Zeit, daß wir zur rein geschichtlichen Behandlung der Frage übergehen.

[1]) Vgl. die einleitenden Worte des Dekretes der 22. Sitzung.

III. Abschnitt

Die Messe als Oblation vor dem Forum der Geschichtswissenschaft

Wieland tut sich nicht wenig darauf zu gut, seine These aus den Dokumenten der katholischen Urzeit haarscharf bewiesen zu haben.

„Bei den Vätern bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts habe ich —so beteuert er S. 3 der *Antwort* — die einhellige Ablehnung jeder konkreten Gabe an Gott gefunden; Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Justinus erklären im Gegensatz zu jeder materiellen Opfergabe allein das Gebet als liturgisches Opfer, und zwar reden sie ausdrücklich und mit Vorzug von der Eucharistiefeier in diesem Sinn. Das die Eucharistie herstellende Verherrlichungsgebet ist nach ihnen das einzige und vollkommene Opfer. Mit diesem Gebet ist aber das Eucharistiemahl zeitlich und liturgisch eng verbunden und so ist bei den Vätern des ersten und zweiten Jahrhunderts das christliche Opfer nicht eine konkrete Gabe an Gott, sondern das konsekrierende Eucharistiegebet und das Eucharistiemahl".

Wir haben hier die These Wielands und in kurzen Zügen auch seinen Beweis angedeutet; es ist so ziemlich der einzige, auf den er sich stützt. Wird er voll und ganz genügen?

Um ihn richtig würdigen zu können, wird es vor allem nötig sein, sich die ganze Beweislast vor Augen zu stellen, die er auf sich genommen; diesen Zweck werden wir am leichtesten erreichen, wenn wir uns das hauptsächlichste Argument vergegenwärtigen, auf welches gestützt man bisher anderer Meinung gewesen ist.

Erstes Kapitel

Die Beweislast der gegnerischen Hypothese

Das Argument, das ich im Auge habe und W. entkräften müßte, ist das Argument so ziemlich aller Theologen, die damit seit den Tagen der Bekämpfung des hl. Opfers dessen wahren und eigentlichen Opfercharakter (im Sinne von Oblation) gegen die Reformatoren verteidigten; gegen diese Theologen also richtet sich der Angriff Wielands in gleicher Weise wie gegen mich.

Es geht aber dieses Argument von der unleugbaren Tatsache aus, daß wenigstens von den Zeiten des Irenäus an in der Kirche Christi ganz allgemein Übereinstimmung in Bezug auf den Oblationscharakter der hl. Messe herrschte; ich hätte in meinen Bemerkungen diese Tatsache nicht gerade durch die Liturgien zu beweisen brauchen. Ich tat es, weil ein solches praktisches Bekenntnis, wie wir es in den Liturgien haben, durch seine Großartigkeit geradezu imponiert und für die allgemeine Verbreitung jener Opferauffassung viel augenscheinlicher Zeugnis ablegt als noch so viele Aussprüche einzelner Väter. Im übrigen ist die Tatsache evident und für die Zeit nach Irenäus vom Gegner selbst anerkannt.

Das Argument selbst braucht hier nicht ausführlicher wiederholt zu werden; man findet es kurz charakterisiert

in meinen Bemerkungen Zeitschrift für kath. Theol. (1908) S. 327 ff oder auch hier unten im Anhang.[1]) Nur darauf sei aufmerksam gemacht, daß jene Übereinstimmung unserer Liturgien sich hinauf verfolgen läßt, soweit sich die Liturgien überhaupt verfolgen lassen; wo immer sich eine Liturgie findet, sie mag noch so alt sein, findet sich auch unser Opfer als Darbringung gekennzeichnet, so in der Klementinischen Liturgie, so im Sakramentar Serapions[2]), so in der Didache, es mag dies nun dem „Geschmack" oder der „Tendenz" unseres Autors zusagen oder nicht. Diese Dokumente altkirchlicher Praxis mögen sonst mehr oder weniger von einander abweichen: darin stimmen sie überein, daß in der Eucharistie Gott ein Opfer dargebracht werde und zwar so, daß diese Darbringung sich auf einen reellen Gegenstand bezieht.[3]).

Daß eine solche Übereinstimmung, die in so früher Zeit schon die Kirche ganz allgemein beherrschte, wenigstens indirekt auf die Apostel zurückzuführen sei oder doch auf die ersten Verkündiger des Evangeliums, scheint mir evident. In meinen Bemerkungen habe ich mich auf Autoren berufen, denen man mit Fug und Recht sein Vertrauen in dieser Sache schenken könne; man vgl. z. B. Assemani, *Codex Liturgicus Eccl. Univ.* L. IV/1 De liturg. origine s. 2 art. 1 pg. 25; Bickell, *Messe und Pascha* S. 1; 123 f. Hier kommt eben das Prinzip zur Geltung, wie es schon der hl. Augustinus in seiner Schrift *De Bapt.* IV, 24

---

[1]) Man findet dort die Seitenzahl der Zeitschrift oben am innern Rande angegeben.

[2]) So zB. in der oratio oblationis, wo es v. 11. heißt: Πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως· σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν, τὴν προσφορὰν ἀναίμακτον; σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς κτλ: .. c. XIII in Funks Ausgabe der Didaskalia V. II S. 174. — Über das Alter dieser Liturgie vgl. *Rauschen* a. a. O. S. 73 f.

[3]) Über die Bedeutung einer solchen Übereinstimmung vgl. *Drouven* De re sacramentaria c. haer. I pg. 526 b unter „E. R.".

zum Ausdruck gebracht, wo er sagt: „Quod universa tenet Ecclesia nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur."

Ganz so argumentieren die Dogmatiker unter ähnlichen Verhältnissen auch sonst oft und oft, man denke nur an ihren Beweis über die Siebenzahl der Sakramente, den sakramentalen Charakter, das Sakrament der Ehe u. a. m.

Man braucht sich aber auch als Historiker dieses Argumentes nicht zu schämen; denn restlos und ungezwungen erklärt es eine historische Erscheinung aus einer historisch recht wohl möglichen und in sich schon sehr wahrscheinlichen, nach den gegebenen Umständen aber auch notwendigen Voraussetzung. Oder ist es vielleicht unmöglich, ist es auch nur unwahrscheinlich, daß Christus, der Herr, bei der Einsetzung der Eucharistie mit seinen Aposteln über Zweck und Absicht seines Tuns gesprochen und sie aufgeklärt habe, und daß dann die Apostel, was sie gehört, weiter gegeben haben, wie uns Irenäus schon bezeugt hat?

Diese meine Berufung auf Irenäus bezeichnet mein Gegner S. 86 freilich als „sehr einfach". Ich setze also den Wortlaut der Stelle bei; sie lautet: „Sed suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis . . . eum qui ex creatura panis est accepit et gratias egit dicens: h. e. c. m.; et calicem similiter qui est ex ea creatura . . . suum sanguinem confessus est et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens, in universo mundi offert Deo."[1])

[1]) Beachtenswert ist hier, was *Drouven* a. a O. S. 526 bezüglich *Justins* bemerkt: „Justinus secundi saeculi scriptor, ritum repraesentabat Eucharistiae consecrandae qualis sua aetate vigebat, quem ab Apostolis acceptum declarat; atqui hic ritus per omnia similis est liturgiis, quae deinde scriptae fuerunt et ab universali Ecclesia approbatae." Im Untersatz stimmt *Duchesne* überein, der in seinem Buche Origines du culte chretien[2] pg. 53 schreibt: „Il me suffit de noter que la langue liturgique, dont s. Clément [Rom.] nous offre un document si ancien et si autorisé que le rituel présenté par saint Justin comme

Die Voraussetzung des Arguments ist aber auch eine „*notwendige* Voraussetzung"; denn gibt man sie nicht zu, so bleibt jene Übereinstimmung überhaupt ein ewiges Rätsel.

Daß diese Übereinstimmung auf eine gemeinsame apostolische Urliturgie zurückgeführt werden müsse, das habe ich nicht behauptet, wenngleich mein Gegner mir so etwas unterzulegen scheint (S. 60); aber daß die Eucharistie in allen Liturgien so früh und so allgemein als „Gott darzubringendes Opfer" bezeichnet wird, das hätte zur Voraussetzung, daß die Apostel schon in diesem Sinne über die Eucharistie gesprochen und gelehrt haben. Dieses und nichts anderes ist es, was man mit dem erwähnten Argumente zu erweisen beabsichtigt.

Es scheuen aber Gelehrte wie Probst (Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte) und nach seinem Vorgange Bickell (a. a. O. S. 29 ff) selbst vor der Annahme einer gemeinsamen Urliturgie nicht zurück; der letztere machte die Beobachtung: „daß die christlichen Schriftsteller aller Länder während der drei ersten Jahrhunderte bis zum apostolischen Zeitalter hinauf stets auf eine solche Art der Meßfeier anspielen, welche im wesentlichen ganz mit der klementinischen übereinstimmt"; und hieraus glaubt er den Schluß ziehen zu dürfen, „daß diese Liturgie von den Aposteln angeordnet ist".

Auch ist es selbstverständlich, daß es uns nicht so sehr auf die Ausdrücke λογική, πνευματική ankommt —Ausdrücke, die in sich allzu unbestimmt, in beiden Theorien verstanden werden könnten—; der Nachdruck liegt vielmehr darauf, daß mit Bezug auf die in der Eucharistie vorliegenden konkreten Gaben gesagt wird: „Wir bringen sie dir dar, o Herr, als unser Opfer".

Wenn deshalb mein Gegner von der Markusliturgie, bezw. von der Stelle, die ich aus ihr zitiert habe, meint: „Übrigens weist gerade die von D. angezogene Stelle aus der Markusliturgie: ‚Jesus Christus, durch den wir dir danken und diese geistige [λογικὴν] und unblutige Anbetung dar-

---

d'un usage général dans les assemblées chrétiennes, sont tout à fait analogues à ce que nous rencontrons trois siècles plus tard, au temps où les documents abondent."

bringen', noch auffallend klar [!] auf den alten, vorirenäischen Opferbegriff hin": so mag für ihn ein solcher Hinweis bestehen. Wir lesen die Stelle weiter und hören: „. . . durch den wir diese Anbetung darbringen, die dir darbringen alle Völker vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang . . ., weil groß dein Name unter allen Völkern und allerorts deinem Namen ein Rauchopfer und ein reines Opfer dargebracht wird (θυμίαμα προσφέρεται . . . καὶ θυσία καθαρά, ἐπιθυσία καί προσφορά). Das sind Worte und Begriffe, die in Wielands Theorie sicher nicht mehr hineinpassen, namentlich wenn man die übrigen Stellen vergleicht, an denen dieselben in der Liturgie vorkommen.

* * *

Was man aber auch immer sagen und denken mag über dieses Argument: gewiß und ohne allen Zweifel „wäre es nun auch an Wieland, uns eine irgendwie befriedigende, vernünftige Erklärung jener auffallenden Übereinstimmung zu geben". Das wäre er seiner Ehre als Historiker schuldig, namentlich da die ihm entgegenstehende Anschauung die Sache so leicht, so faßlich, so ungezwungen, so erschöpfend beleuchtet.

In der Tat versucht er auch eine solche; ich habe dieselbe jedoch als „Märchen" in meinen Bemerkungen bezeichnet, weil sie meiner Überzeugung nach weder in sich begründet ist, noch als Begründung für das vorliegende Faktum gelten kann, dabei aber auch des wundersamen Einschlags nicht entbehrt, der das Märchen zum Märchen macht.

In seiner Antwort S. 61 beschwert er sich nun über mich, daß ich die nähere Darstellung der von ihm gegebenen Begriffserweiterung ausgelassen habe; er tut mir aber hierin Unrecht in mehr als einer Beziehung.

Ein Unrecht begeht er *schon deshalb,* daß er erklärt, ich hätte diese Darstellung schlechthin unterdrückt. Ihrem

ganzen Wortlaut nach habe ich sie freilich nicht gegeben; das konnte man aber billigerweise auch nicht von mir verlangen; ich mußte mir eben in meiner Besprechung notwendig Beschränkungen auferlegen.

Ein *größeres* Unrecht fügt er mir zu, wenn er erklärt, ich hätte in seinen Ausführungen etwas unterdrückt „in einer die Leser irreführenden Weise".

Damit man dies leichter erkenne, will ich hier vorerst die Beschreibung seiner Begriffsentwicklung mit den Worten eines Dritten darlegen; es ist Rauschen, der aaO. 62 f die Begriffserweiterung W.s auf die folgende Weise auseinandersetzt:

„Die rein geistige Auffassung der christlichen Opfer habe Irenäus erweitert, indem er Brot und Wein als Erstlinge der erlösten Schöpfung dem Schöpfer darbringen lasse; er habe damit einen alten, vorchristlichen Gedanken in den christlichen Opferbegriff eingeführt, nämlich die Darbringung einer sichtbaren Gabe, und zwar der Erstlinge. Diese Auffassung sei aber neu gewesen, und Irenäus habe auch das Ungewöhnliche derselben erkannt (S. 52 f). Irenäus stand, so führt Wieland weiter aus, mit seiner Auffassung vereinzelt da, und Tertullian bewegte sich um dieselbe Zeit noch in der älteren Opfertheorie [was Rauschen jedoch gleich in der Fußnote zurückweist]. Unter Cyprian sei dann aber die Entwicklung im Abendlande fertig gewesen; er lasse sowohl Brot und Wein als auch Leib und Blut Christi geopfert werden, jenes nenne er oblatio, diese sacrificium, obschon beide Ausdrücke bei ihm gelegentlich auch in gleichem Sinne gebraucht würden. Um dieselbe Zeit habe endlich der neue Opferbegriff auch im Morgenlande Eingang gefunden, da Origenes Gott die Erstlinge darbringen lasse" (S. 55—57).

Man vergleiche diese Darlegung Rauschens mit der meinigen, soweit ich sie mit den Worten meines Gegners wiedergegeben habe S. 331 f und man wird finden, daß da sachlich alles völlig übereinstimmt. Es sind eben nur wenige Punkte, die uns zunächst interessieren, nämlich: „Irenäus hat, obwohl er sich des Ungewöhnlichen seiner Auffassung bewußt gewesen, die rein geistige Auffassung des christlichen Opfers erweitert, indem er als konkreten Ausdruck derselben die zur Eucharistie bestimmten Elemente

Brot und Wein, dem Schöpfer darbringen läßt[1]) und hat so in der Entwicklung des Opferbegriffs einen Schritt vorwärts getan oder ist wenigstens einer der ersten, wenn nicht der erste Zeuge dieses Schrittes; diese irenäische Auffassung ging von nun an in weitere Kreise über . . . und in den Tagen Cyprians war diese Entwicklung der Terminologie so ziemlich fertig." Dieses ist in der Hauptsache die Beschreibung, mit der mein Gegner die seit Irenäus geltende Erweiterung des Opferbegriffs historisch erläutern will; bezüglich ihrer entsteht die Frage, ob sie genügt.

Freilich versucht W. noch einige Übergangsstadien zu konstruieren — auch diese hatte ich getreulich angegeben vgl. 331 f. So würde Tertullian in der Theorie W.s ein Übergangsstadium im *Okzident* bedeuten, da er den irenäischen Begriff bereits gekannt hätte, von ihm beeinflußt worden wäre, aber noch immer schwankend geblieben sei, ganz so wie die Didaskalie im *Orient*.

Beide aber nimmt unser Autor völlig zu Unrecht im angedeuteten Sinn für sich in Anspruch; denn beide sprechen von dem Oblationscharakter allzuklar, als daß man sie noch als schwankend bezeichnen dürfte. Oder was soll es —um von Tertullian hier nicht zu reden, dessen Anschauung seither auch andere beleuchtet haben[2])— heißen, wenn wir in der Didaskalie (VI, 27) lesen: „Versammelt euch bei den Gräbern und haltet die Lesung der hl. Schriften und bringet Gott ohne Unterlaß Gebete dar und opfert die königliche Eucharistie, welche dem Ebenbilde des königlichen Leibes Christi gemäß ist . . . ein reines Brot vorlegend, welches durch Feuer entstanden ist und durch Anrufung geheiligt wird"?

[1]) Über die Auffassung der Elemente Brot und Wein als Opfergabe, vergleiche die oben zitierte Stelle des Heiligen, besonders die Worte: „Calicem . . suum sanguinem confessus est et novi testamenti novam docuit oblationem". — Zur Stellung des Heiligen in der Entwicklung des Opferbegriffs vergleiche auch, was W. *MC* S. 143 sagt: „Man betrachtete nach Irenäus Vorgang die Eucharistie als objektive Opfergabe des Fleisches und Blutes Christi . ."

[2]) Vgl. über ihn hier unten im Kap. 5 § 4.

Wieland beantwortet diese Frage S. 61 seiner Replik, wo er sagt: „Das soll heißen, daß man auch gemäß der Didaskalie, unter dem Einfluß der hinzugekommenen Oblationsidee die Eucharistiefeier in mehrere Akte zerlegte: die Bereitstellung des Brotes und die invocatio darüber, das ist die Konsekration, welche das Brot ‚heiligt'".

Nun ich will nicht darüber rechten, ob man die „Bereitstellung der Elemente" und die „invocatio" oder Konsekration derselben nicht auch schon vor Irenäus gekannt und unterschieden habe —mir scheint dies völlig evident—: aber klar und deutlich und ohne Schwanken steht in diesem Texte der Didaskalie zu lesen: „Opfert die königliche Eucharistie, welche dem Ebenbilde des Leibes Christi gemäß ist [also als konkrete Sache gedacht werden muß], ein reines Brot vorlegend, welches durch Feuer entstanden ist und durch die Anrufung geheiligt wird", lauter Ausdrücke, welche das eucharistische Opfer als reines Oblationsopfer kennzeichnen. Zu allem Überfluß wird dieses Opfer noch durch die beiordnende Gegenüberstellung vom geistigen Opfer Wielands, dem Gebete, unterschieden.

Gegenüber einer so klaren Aussprache lautet der Satz W.s schlechthin vermessen: „Die apostolische Didaskalie aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, dem konservativeren Orient entstammend, kennt ein christliches sacrificium nicht, da Gott ein solches auch im Alten Bunde nicht bedurfte."[1])

* * *

[1]) Ich bemerkte zu diesem Satze in meiner Besprechung: „Folgerichtig hätte so die Didaskalie auch für das alte Testament keine sacrificia gekannt." — Die Konsequenz, die ich hier behauptet, ist evident denn daraus daß die *Didaskalie* erklärte, daß Gott im alten Bunde ein sacrificium nicht bedurfte, schließt mein Gegner unmittelbar: also gab es kein solches (im Sinne von Oblation) im neuen Testament. Wie hätte also dasselbe Schriftstück noch ein Opfer annehmen sollen für jenen Bund, für welchen die „Bedürfnislosigkeit Gottes", aus

Soviel über den Entwicklungsprozeß, wie ihn Wieland darstellt. Ich hatte hier in dieser Darstellung Irenäus als einen erstaunlichen Wundertäter bezeichnet, der einen solchen Meinungsumschwung in der gesamten weiten Kirche vom Orient her bis zum äußersten Okzident herbeigeführt hätte. Dazu meint nun W. wieder, ich hätte ihm widerrechtlich etwas unterstellt: „als ob es sich nämlich um den christlichen Opfercharakter handle, und nicht bloß um ein neues Moment, einen neuen Gesichtspunkt, welcher zu dem bisherigen, spezifisch und ausschließlich christlichen Standpunkt hinzukam, als ob es sich um eine grundstürzende Neuerung handelte".

Es mag sein, daß es sich nach der Meinung und Anschauung W.s nur um ein Teilmoment handelt; nach der heute geltenden Anschauung, die auch die des Konzils von Trient gewesen, handelt es sich aber um jenes Moment, welches das Opfer erst zum Opfer macht. Aber selbst nach W.s eigener Darstellung würde Irenäus in der Entwicklung des Opfercharakters ein Moment einführen, das die gesamte frühere Kirche perhorresziert, als heidnischen und jüdischen Greuel verabscheut hätte, wie wir dies oben bereits zur Genüge beleuchtet haben. Wir stünden so auch nach ihm vor einer wahrhaft „grundstürzenden Neuerung".

So bliebe also das Wunder in der moralischen Ordnung voll und ganz bestehen, und wäre noch zu er-

---

welcher die Zurückweisung des Opfers direkt gefolgert wird, unmittelbar behauptet ist? —

Im übrigen sieht ein jeder ein, daß die ganze Argumentation W.s hinfällig ist schon deshalb, weil die Didaskalie das Vorhandensein eines „christlichen Opfers" ausdrücklich behauptet. „Opfert die dem königlichen Leibe Christi gemäße Eucharistie": dies kann nicht mehr ohne eine konkrete Opfergabe aufgefaßt werden! Wenn im folgenden unterschieden wird zwischen „Vorlegung des Brotes" und „Heiligung desselben durch Anrufung", so wird dadurch nur gerade diese Opferung etwas genauer beschrieben und gezeigt, wie der Opferleib Christi gegenwärtig wird.

klären; aber unser Autor meint nun, daß er in *MC* S. 53 Irenäus durchaus nicht als unbedingten Urheber dieser Theorie hinstellen wollte.

Daß „er ihn allerdings so nannte", gibt er ausdrücklich zu (*Antw.* S. 63); und wenngleich er in *MC* S. 53 eine beschränkende Bemerkung hinzugab: „Oder ist wenigstens einer der ersten, wenn nicht der erste Zeuge dieses Schrittes", so gilt ihm in derselben Schrift S. 143 die Sache doch wieder als ausgemacht; denn „nach Irenäus Vorgang —so heißt es dort— betrachtete man die Eucharistie als objektive Opfergabe des Fleisches und Blutes Christi". Wenn er aber so Irenäus den „Urheber dieser Theorie nannte", so kann er mir wenigstens nicht zürnen, wenn ich ihn in diesem Sinne auffaßte, als ob nach seiner Meinung derselbe Heilige auch Urheber derselben sei. Dann hatte er aber auch noch etwas mehr zu widerrufen als er S. 108 seiner Antwort notifizierte.

Aber sehen wir nun ganz und gar ab davon, ob es gerade Irenäus war oder nicht, der jenen Umschwung zuwege brachte; ob mit oder ohne Thaumaturgen — die wunderbare Sache bleibt in der Darlegung W.s bestehen, wäre ohne Thaumaturgen wohl noch wunderbarer und nur noch schwerer zu erklären.

Eine solche Erklärung versucht der Verfasser von *MC,* indem er an dritter Stelle S. 63 bemerkt: „Drittens muß die Oblationsidee durchaus nicht in Irenäus' Kopf gewachsen sein, so daß dieser die ganze Kirche mit seinem Gedanken durchtränkt hätte; nein, umgekehrt, ich sprach S. 47 von ‚menschlicher Denkweise', ‚menschlichen Bedürfnissen'."

„Menschlicher Denkweise", „menschlichen Bedürfnissen"?! — doch wohl von Denkweise und Bedürfnissen von Christen! Aber sagte uns denn nicht Herr Wieland selbst und wird er je müde uns dies einzuschärfen: daß diese Christen jene Opferidee, welche wir der Kürze halber die irenäische nennen wollen, perhorreszierten, als heidnisch und jüdisch verachteten und verabscheuten?

Freilich, doch so taten die früheren Christen; jetzt aber kamen sie immer zahlreicher von den Heiden und Juden herüber, und so „waren sie bei der wachsenden Zahl der Mitglieder nicht mehr von der ererbten Meinung vom Oblationscharakter jeden Opfers abzubringen“ (S. 63 f). — So kamen also die Christen vordem zur Zeit der Apostel und Apologeten nicht von den Heiden und Juden herüber? oder war der Widerstand damals bei der jungen Gemeinde größer als später, wo wir einen im Laufe eines Jahrhunderts gereiften Kernstock von Geburtschristen vorfinden? Ein historisches Rätsel nach dem andern!

Beleuchten wir einmal —vielleicht ist es nicht allzu unhistorisch— die Vergangenheit aus der Gegenwart! Unsere Modernisten bemühen sich redlich, auch „menschlicher Denkweise“ und, wie sie meinen, „menschlichen Bedürfnissen“ Rechnung tragend, ihre Theorien in die Lehrweise der Kirche zu verpflanzen. Sie mögen ja in manchen unschuldigen, nebensächlichen Dingen die öffentliche Meinung in der Kirche beeinflussen; aber welcher Katholik wird glauben, daß dieselben jemals Oberwasser gewinnen werden in Dingen, welche die Universalkirche bisher perhorresziert hatte? Schauen wir hin auf die neuesten päpstlichen Erlasse, auf „Syllabus“ und Enzyklika vom Jahre 1907, und gestehen wir: das wird und kann nie geschehen. Selbst manchen Protestanten haben jene beiden Aktenstücke ein solches Geständnis entlockt.

Unser Autor aber denkt in seinen traumhaften, spekulativen Kreuz- und Querzügen an alles mögliche; daß aber die ewige Weisheit bei der Einsetzung des hl. Mahles seine Apostel auch aufgeklärt haben könnte über Sinn und Bedeutung des ihnen übergebenen Ritus, sie belehrt haben könnte, daß sie in seinem Fleisch und Blute dem Vater ein wahres und eigentliches Opfer, ebendeshalb aber auch ein wahres Oblationsopfer darbrächten, daran denkt er nicht. Und doch scheint dies so selbstverständlich; und doch ist dies

die ausdrückliche Lehre des Tridentinums, und doch findet sich derselbe Gedanke —W. mag es „sehr einfach“ finden— schon beim hl. Irenäus ausgesprochen: „Ipse (Deus) . . . calicem suum sanguinem confessus est et novi Testamenti novam docuit oblationem.“[1])

* * *

Es stehen sich also hier zwei historische Auffassungen einander gegenüber. Die *ältere* stützt sich auf die Wahrnehmung, daß im Verlauf der Geschichte bis hinauf wenigstens in das zweite Jahrhundert von der Eucharistie überhaupt keine andere Anschauung angetroffen wird als die von einem eigentlichen und wahren Opfer im Sinne von Oblation; und behauptet dann, daß es Christus selbst war, der seine Apostel über den Oblationscharakter der Eucharistie unterrichtet und ihnen mitgeteilt hat, wie nun die Eucharistie an die Stelle der alttestamentlichen Opfer treten solle; die Apostel hätten dies dann zugleich mit der Predigt vom Evangelium den ältesten Christen überliefert und diese es weiter fortgepflanzt; und so sei es gekommen, daß wir bereits zu den Zeiten des hl. Irenäus diese Überzeugung allgemein unter den Christen verbreitet finden; vgl. hierüber Irenäus *C. H.* IV 17, 5.

Wieland *dagegen* meint: Die Christen hätten in Ansehung der Eucharistie den damals allgemein gültigen eigentlichen Opferbegriff fallen lassen, indem sie dieselbe keinesfalls als Oblation gelten ließen; doch hätten sie derselben noch den Opfercharakter in einer ihnen ganz eigentümlichen Weise zuerkannt, indem sie dieselbe als Lob- und Dankgebete Gott weihten, die sich von anderen Gebeten nur dadurch unterschieden, daß eben Christus selbst, durch die Konsekration gegenwärtig gesetzt, mitbetete. Irenäus sei es dann gewesen, der unter dem Drange der Neubekehrten aus Juden und Heiden und unter

[1]) Über *Justin* aber vgl. diesbezüglich *Drouven* De re sacramentaria l. c. pg. 526 *Inst. 2.*

dem Banne, dem er selbst verfallen war, das Opfer der Christen an die ältere Opferauffassung[1]) annäherte. Damals lag nun die Sache so, daß wie ehedem die Kirche Christi [*„columna et firmamentum veritatis“*] in ihrer Allgemeinheit abschwenkte vom allgemein geltenden Opferbegriff, so nun spontan wie aus einem inneren Triebe in vollkommener Allgemeinheit wieder zu demselben zurückkehrte, ohne von den durch annähernd zwei Jahrhunderte geltenden Begriffen späterhin auch nur eine Spur in sich zu bewahren.

Welche Anschauung verdient da wohl den Vorzug?

Meines Erachtens die erstere. Und das Argument, das sie für sich vorbringt, halte ich wenigstens unter den gegebenen Umständen für so stark, daß, selbst wenn Justin und Klemens v. Alex. wirklich das gelehrt hätten, was sie Wieland sagen läßt, ich lieber meinen möchte, die beiden hätten hier eine gelehrte Schrulle verfochten, für die beim christlichen Volke kein Verständnis gewesen.

Doch mein Gegner wird mir entgegen halten: ich habe meine Sache bewiesen. Sehen wir uns also sein Argument an; das eine dürfen und müssen wir im vorhinein festhalten: es muß ein gutes, ein durchschlagendes Argument sein, das er vorbringt; sonst glauben wir das unglaubliche nicht. Im übrigen hatte ich seine Gründe bereits in meinen Bemerkungen erwogen und er hatte kein Recht, mir nun S. 61 vorzuhalten: ich hätte „die guten Zeugnisse“, mit denen er die nähere Darstellung jener Begriffserweiterung belegt habe, ohne Beachtung gelassen.[2])

[1]) Es ist deshalb durchaus nicht dem wahren Sachverhalt entsprechend, wenn ein Rezensent der „Antwort“ Wielands meinte: der Streit drehe sich meinerseits darum, „den Opferbegriff einer späten theologischen Schule ins Urchristentum zurück zu datieren“; Bibl. Zeitschrift VI [1908] 4. H. S. 415.

[2]) Man vgl. diesbezüglich a. bez. O. S. 335 ff.

Zweites Kapitel

Der angebliche Beweis für die gegnerische Hypothese im allgemeinen

Wieland führt seinen Beweis an zwei Stellen seiner Studie *MC*: an erster Stelle für die apostolische Zeit und dies geschieht auf S. 23 ff.; später dann auf S. 48 für das Zeitalter der Apologeten.

Wir geben hier zunächst das Argument behufs einer mehr allgemeinen Betrachtung nur skizzenhaft wieder, um dann später zur Einzelbetrachtung die einzelnen Teile desselben wohl auch wörtlich zu referieren, damit mir nicht etwa wieder der Vorwurf absichtlicher „Verdrehung" und „unehrlichen" Unterschleifs zuteil werde.

„Zunächst wird man zugeben müssen, — so hebt der erste Teil des Argumentes S. 23 an — daß eine selbstständige Opferhandlung der Christen im Sinne einer objektiven Darbringung in den Schriften des neuen Testamentes exegetisch nicht nachzuweisen ist. Angefangen von den Einsetzungsberichten . . . bis zu Paulus . . . ist der damals geltende Begriff vom Opfer in Anwendung auf die Eucharistie der Schrift fremd." [1])

[1]) „Der damals geltende Begriff" ganz allgemein! also — so dachte ich mir wenigstens — auch der bei den Christen geltende Begriff von Opfer war der Schrift fremd und so der Opferbegriff über-

Es folgt eine Zurückweisung jener Stellen aus den Briefen des hl. Paulus, an denen man bisher ein eigentliches und wahres Opfer vorzufinden versucht war; und dann hebt auf S. 25 der Beweis aus den apostolischen Vätern an: „Die θυσία, von welcher die Didache spricht, ist gleichfalls nicht eine objektive Darbringung, sondern wiederum ‚Lobopfer' der Gemeinde durch Christus . . .; ähnliches gilt vom ersten Klemensbrief" und von den Briefen des hl. Ignatius.

Aus diesen Prämissen, die, wenn sie schon etwas besagen, nur ein gewisses Stillschweigen jener Quellen über unsere Sache offenbaren würden, „steht es unserem Autor fest (S. 26), daß die Liturgie der Urkirche die Eucharistiefeier nicht unter dem Gesichtspunkt einer materiellen Opferdarbringung, sondern unter dem Gesichtspunkt eines Mahles betrachtet hat, eines Mahles, welches freilich durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinn ist."

Zu diesem Argumente ex silentio kommt dann für die Zeit der Apologeten ein neues Moment hinzu, das Wieland allerdings auch schon bei Klemens von Rom (*1 Kor* 38, 34; 52, 1—4) vorgefunden haben will, eine Berufung, die man aber nach seinen eigenen Anschauungen als „deplaziert" bezeichnen muß (*Antw.* S. 83). „Im zweiten Jahrhundert — so meint er nunmehr S. 48 — betonen die Apologeten noch immer die Geistigkeit des christlichen Opfers unter entschiedener Ablehnung jeder sichtbaren Gabe". Hiefür werden als Zeugen vorgeführt

---

haupt. Es mag aber der unparteiische Leser entscheiden, ob ich mir das zu Unrecht so dachte, zumal da man bei unserem Autor im unmittelbaren Zusammenhang die Worte liest: „Ein anderes Sühnopfer, als die Darbringung eines Lebewesens mittels Blutvergießen, kannte man aber nicht; vielmehr hätte die heute ganz klare und korrekte Bezeichnung der Eucharistiefeier als Opfer unter den Judenchristen wie Heidenchristen bedenkliche Begriffsverwirrungen zur Folge haben müssen"; — gerade von den Christen wird hier gesagt, daß sie ein anderes Sühnopfer nicht kannten, als jenes, das der Schrift fremd war.

Aristides, Athenagoras, Minutius Felix und vor allem Klemens von Alex. und der Märtyrer Justin.

So kommt W. auch hier wieder zum Schlusse (S. 51): „Justinus und seine Zeitgenossen wissen also nichts von einem Darbringen des Leibes und Blutes Christi, ihre Opfer sind allein Gebete und Danksagungen auf Grund der Eucharistie."

Das ganze Argument läßt sich also auf die zwei Gründe zurückführen: Der damals geltende Begriff vom Opfer in Anwendung auf die Eucharistie ist der Schrift und ebenso den apostolischen Vätern fremd; die Apologeten kennen zudem als Opfer der Christen nur Gebete und Danksagungen.

Wirft man ein: ja reden denn jene Schriftmonumente nicht auch hin und wieder vom Opfer der Christen und zwar so, daß man dabei an die Eucharistie denken müßte, so weiß sich unser Autor damit zu helfen, daß er sich für eine Exegese entscheidet, die eben seiner Auffassung günstig, aber darum doch nicht gleich auch die richtige ist.

* * *

Wir haben aber oben schon gehört: es muß ein richtiger, strenger Beweis sein, mit dem W. seine Sache erhärtet. Es geht darum nicht an, einfachhin zu behaupten, wir hören nichts davon in den Quellen, oder dies oder jenes kann auch so oder so erklärt und verstanden werden; denn durch das Glaubensbewußtsein, das seit Irenäus allgemein in der Kirche verbreitet war, sind wir mit der traditionellen Opferidee für die Messe in sicherem Besitzstand. So verlangen wir mit Recht positive Argumente, die die gegenteilige Meinung direkt erweisen. Ein solches ist aber das aus dem Stillschweigen der Quellen sicherlich nicht.

Wohl verschärft mein Gegner sein Argument noch auf S. 51 durch die Bemerkung: „Und doch wäre all den ge-

nannten Schriftstellern die Erwähnung einer materiellen Opfergabe, falls sie eine solche gekannt hätten, im jeweiligen Zusammenhang unerläßlich gewesen." Aber gerade diese Unerläßlichkeit hat Wieland nirgends auch nur mit dem Schein eines Arguments dargelegt. Was er und seine Quellen aber unter materiellen Gaben verstehen, davon müssen wir vorerst noch unsere Betrachtung fernhalten; wir könnten uns nämlich fragen, ob denn die Quellen die Eucharistie, auch wenn sie dieselbe als Oblation aufgefaßt haben, gerade als materielle Gabe hätten betrachten müssen.

Aus der letzteren Erwägung heißt auch der *zweite* Grund W.s von vornherein nicht sehr viel, und wird unter dem Gewicht der entgegenstehenden Tatsache überhaupt nichts bedeuten: „Die Apologeten haben jede sichtbare, jede materielle Gabe als Opfer der Christen abgelehnt."

Ja, wenn da alles so klar wäre, so unzweideutig, wie W. meint! Aber was heißt denn das im Sinn jener Männer, eine materielle Gabe, eine sichtbare Gabe? ist Christus im Sakramente im Sinn der Apologeten eine materielle, eine sichtbare Gabe? kann er unter keiner Rücksicht ein geistiges Opfer genannt werden? [1]) Das sind alles Fragen, die vorerst gelöst werden müßten, bevor wir dem Argumente W.s unseren ungeteilten Beifall zollen, namentlich da die ganze Sprechweise jener Väter, wie wir später erkennen werden, aus dem Gegensatz zu den grob materiellen Opfern der Heiden, aus dem heraus sie verstanden werden wollen, eine ganz eigene Beleuchtung erfährt, die der herkömmlichen Opferauffassung durchaus nicht ungünstig ist.

Was würde ferner mein verehrter Gegner selber zu einem Argumente sagen, das man ganz nach seiner hier angewandten Weise für das alte Testamet sich zurecht legen

[1]) Vgl. was hierüber sehr schön *Gutberlet* in Heinrichs dogmatischer Theologie IX 2 S. 845 f bemerkt.

könnte: „Es sagt Gott beim Propheten Jeremias, wie auch bei den übrigen Propheten: ‚Eure Brandopfer nehmet zu euren Schlachtopfern, und esset sie selber; denn am Tage, da ich eure Väter herausführte aus dem Lande Ägypten, habe ich zu ihnen nicht von Brand- und Schlachtopfern geredet, noch über solche Dinge ihnen Gebote gegeben; sondern das sagte ich zu ihnen: Höret auf meine Stimme, und euer Gott werde ich sein, und ihr mein Volk . . . Was soll mir der Weihrauch aus Saba und das süßduftende Gewürzrohr aus fernen Landen: eure Brandopfer gefallen mir nicht und eure Schlachtopfer sind mir nicht genehm; darin aber rühme sich, wer sich rühmen will, mich zu erkennen und daß ich bin der Herr, der ich Erbarmen übe und Recht und Gerechtigkeit auf Erden; denn dies ist mein Wohlgefallen, spricht der Herr'.[1])

„Es verachtet also Gott die Opfer der Juden und gibt dieser seiner Verachtung fast durch alle seine Propheten Ausdruck; er erklärt, daß er von Opfern nicht mit ihren Vätern zur Zeit des Auszuges aus Ägypten geredet habe, solcher Dinge nicht bedürfe, sie nicht wolle, ja sie verachte und daß sie ihm wohl auch ein Abscheu seien — und dies alles *mit ausdrücklicher Beziehung zu den Opfern, die die Juden doch nach ihrem Gesetz ihm darzubringen wähnten.* Also kannte man im alten Bunde keine Opfer, die nach dem Willen Gottes zurecht bestanden, wenigstens nicht zu den Zeiten jener Propheten.

„Vielleicht wird man sich auch dort im Judentum zu einer schwankenden Auffassung dieser Opfer verstehen müssen: zuerst waren solche Opfer in Ehren; dann kamen sie zur Zeit der Propheten in Mißkredit, — um dann später wieder aufzublühen." —

Was würde mein Gegner zu einem solchen Argumente sagen? Gewiß würde er die rechte Antwort finden; er würde uns etwa erwidern, daß es sich bei den Propheten

[1]) *Jer.* 7,21; 6,20; 9,24. Vgl. aus den Vätern zB. die Worte des *Athenagoras*, von denen wir unten Kap. 5 § 1 hören werden.

nur um die Betonung der rechten inneren Opfergesinnung handle, die in den Juden damals stark fehlte (vgl. *Antwort* S. 82) und die doch stets die Hauptsache war und ist, daß man aber jene göttlichen Aussprüche durchaus nicht von einer eigentlichen Verwerfung der alttestamentlichen Opfer verstehen dürfe.

So oder ähnlich würde er uns belehren; aber liegt nicht vielleicht auch eine ähnliche Antwort nahe zur Entkräftung seines eigenen Argumentes, das er uns aus den Aussprüchen der christlichen Apologeten bringt, die ja doch auch — wer kann es leugnen? — zunächst die Opfer und Opferanschauungen der Heiden im Auge hatten und zurückwiesen? — Was dann von diesem Argumente im besonderen aus der christlichen Zeitgeschichte heraus zu bemerken ist, das werde ich weiter unten bei einer besseren Gelegenheit beifügen.[1])

So erscheinen die Beweise meines Gegners schon im vorhinein schwach genug; und sollten wir unter diesen Umständen auch nicht direkt erweisen können, daß sich bei jenen Vätern Texte finden, die von einem wahren Oblationsopfer aufgefaßt werden müßten, Wieland hätte noch gar nichts gewonnen mit Gründen, die an sich ja vielleicht nicht zu verachten wären, die aber seine Meinung nicht positiv und nicht zwingend erhärten. Seine Meinung steht eben im Widerspruch mit dem, was bis zu Christi Zeit in aller Welt, und wenigstens vom zweiten Jahrhundert an, selbst nach ihm, auch in der christlichen Welt allgemein gedacht und geglaubt wurde, daß nämlich zu einem wahren und eigentlichen Opfer immer auch eine reale Oblation gehöre; einen solchen Widerspruch nimmt man aber nicht so leichter Hand an.

Im übrigen ist der Beweisgang W.s durchaus nicht neu; es ist ein ganz alter Ladenhüter, mit dem er uns

[1]) Vgl. Kap. 6.

hier bedient, und noch dazu ein solcher, der stets nur auf jene Eindruck gemacht hat, die von der Messe als Opfer überhaupt nichts haben wissen wollen.

Wir haben oben bereits gehört, wie die Reformatoren, wenigstens anfangs es sehr empfanden, daß sie die Väter nicht auf ihrer Seite hatten; Luther freilich und andere meinten, man müsse sich über die unbequeme Tatsache einfach hinwegsetzen mit der Ausrede, daß man in Angelegenheiten von solcher Wichtigkeit sich um die Worte und Handlungen von Menschen nicht zu kümmern habe.

Anders dachte Chemnitz über die Autorität der hl. Väter, die er hochhielt; um aber dann der Gewalt ihres Zeugnisses zu entgehen, verfiel er auf ähnliche Interpretationskünste bezüglich der Väter im allgemeinen, wie sie W. nun anpreist zum Verständnis der Väter der ersten Zeit.[1]) Nur waren jene Leute konsequenter als unser Autor, indem sie folgerichtig festhielten, daß, sobald die Messe rein als Gebet oder etwas ähnliches aufzufassen ist, wir in ihr entweder überhaupt kein Opfer oder wenigstens kein eigentliches und wahres Opfer mehr besitzen. Und in der Tat: wenn wir in unserer Messe nichts anderes finden dürfen als Gebete und Danksagungen oder andere gute Werke, und seien diese auch noch so vollkommen in ihrer Art (vgl. W. *Antw.* S. 82f) — von solchen Dingen ist das eigentliche Opfer stets unterschieden worden.[2])

[1]) *Chemnitz,* Examen etc. p. II, in der oben angegeb. Ausg. f. 134; 137 ff. — Wir haben hievon bereits oben S. 85 ff. gehört, und hiebei die Wahrnehmung gemacht, wie kein Gedanke in der Interpretation der Väter von Chemnitz angeregt ward, den wir nicht auch bei unserem Autor wiederfänden. — Vgl. hiezu *Bellarmin* a. a. O. pg. 441 n. 7 sqq.

[2]) Sicher ist, was W. in der eben zitierten Stelle S. 82 sagt: „ohne innere Reinheit, ohne würdige Buße wird auch die Eucharistiefeier nicht als unser Opfer von Gott aufgenommen", wenn er darunter nur versteht, daß wir ohne jene Gesinnungen Gott auch trotz der Eucharistie nicht selbst gefallen werden. Aber daraus folgt nicht, daß jene „innere Reinheit und die würdige Buße" schon auch „unser Opfer" im formalen Sinne sind.

Wielands Ansicht bez. jener ersten Väter mag sich vielleicht[1]) von der der Reformatoren noch in irgend einem Punkte unterscheiden, indem er das Opferelement hauptsächlich in die Konsekration verlegt, durch welche Christus selbst gegenwärtig gesetzt wird, „der im geheiligten Brot und Kelch den Vater verherrlicht" (*MC* S. 25); aber auch dieses Element macht sich in seiner Meinung nur geltend, insofern eben Christus betend und den Vater verherrlichend erscheint.

„Das wahre Opfer — so sagt er S. 53 seiner Antwort — ist nach der Ansicht der Väter das Lob Gottes und ein tugendhaftes Leben der Erlösten d. i. mit Christus durch die Erlösung Vereinigten; denn durch ihn, als Glieder seines Leibes, bringen sie Gott damit ihre Huldigung. Insofern gleichartig mit diesem Opfer, aber im Vergleich zu ihm ins Unendliche gesteigert, ist das eucharistische Opfer der Christen; auch dieses ist Anerkennung, Verherrlichung und Versöhnung der göttlichen Majestät durch Christus . . ., den sakramentalen" (vgl. auch S. 82f).

Auf diese Weise bleibt es nach W.s Anschauung aufrecht: „Das Opfer Justins und seiner Zeitgenossen sind allein Gebete und Danksagungen", wenngleich auf Grund der Eucharistie (*MC* S. 51). Wenn aber einmal Gebete und Danksagung im allgemeinen und begrifflich keine Opfer im eigentlichen Sinn sein können, dann können sie dies auch nicht werden, selbst wenn sie vom eingeborenen Sohne Gottes dem Vater dargebracht werden; das Wesen eines Opfers ist eben in der Sache selbst begründet, und nicht sowohl in der darbringenden Person.

---

[1]) Ich sage „vielleicht"; denn wie wir oben S. 88 bereits gehört haben, nennen die Väter auch nach Chemnitz „die Verwaltung oder Haltung des Herren-Abendmahls selber ein Opfer, als die Heiligung, Konsekration, Segnung und Austeilung . . ." deshalb, *„weil der Leib und das Blut des Herrn in des Herren Abendmahl vorhanden ist,* ausgeteilt, überreicht und empfangen wird"; *Chemnitz* a. a. O. fol. 138 f.

Die Bemühungen Wielands decken sich so *objektiv,* abgesehen von der inneren Absicht, fast völlig mit denen der Reformatoren, soweit diese ihre eigenen Meinungen mit denen der Väter in Übereinstimmung zu bringen versuchten; nur bringt er seine Hypothese unter den Gesichtswinkel der Entwicklung und läßt sie dadurch — der Gedanke ist ja heutzutage besonders zugkräftig — in einem angenehmeren Lichte erscheinen. Er leistet so — ich sage durchaus nicht bewußter Weise! — dem Kampfe gegen das hl. Meßopfer indirekt wenigstens Vorschub.[1])

Darüber hätte ihn der Jubel auf gegnerischer Seite aufklären können, namentlich das Zeugnis Harnacks, der von der Wieland'schen Behandlung des ursprünglichen christlichen Opferbegriffs meinte, „daß kein protestantischer Kirchenhistoriker etwas daran zu tadeln finden wird"; darüber hätte ihn auch belehren können die nahezu einstimmige Ablehnung seiner These von seiten der katholischen Gelehrten.

Doch gehen wir nunmehr zur Einzelbetrachtung des Beweises über, den wir so zerlegen, daß wir zunächst erwägen, was der Verteidiger der gegnerischen Hypothese aus der hl. Schrift vorbringt; dann die Zeugnisse aus den apostolischen Vätern nachprüfen, und zum Schlusse zusehen, mit welchem Rechte er die Apologeten für seine Sache in Anspruch nimmt.

---

[1]) Vgl. *Huppertz* Katholik a. a. O. S. 444.

Drittes Kapitel

Das gegnerische Argument aus der Schrift

Was sagt die hl. Schrift von der Messe als Opfer? — „Zunächst wird man zugeben müssen — so meint W. S. 23 in *MC* — daß eine selbstständige Opferhandlung der Christen im Sinn einer objektiven Darbringung in den Schriften des neuen Testamentes exegetisch nicht nachzuweisen ist. Angefangen von den Einsetzungsberichten, wo der Herr Brot und Wein als sein erst in der Zukunft hinzugebendes Fleisch und Blut erklärt, bis zu Paulus, der mit aller Schärfe das eine und einmalige Opfer Jesu am Kreuz hervorhebt, der im Eucharistiegenuß nur den Anschluß der Genießenden an den einst Geopferten (1 Kor 10, 16) und die Verkündigung seines Todes (ib. 11, 23) erblickt, ist der damals geltende Begriff vom Opfer in Anwendung auf die Eucharistie der Schrift fremd."

Man beachte hier gleich den logischen Gedankengang im Argumente: „nicht nachzuweisen" — „fremd." Das ist immerhin zweierlei; selbst wenn W. gezeigt hätte, daß der Opferbegriff im Sinn einer objektiven Darbringung in der Schrift nicht nachzuweisen wäre, wäre damit noch nicht erwiesen, daß eine solche Opferauffassung der Schrift fremd d. h. nicht der Schrift gemäß sei. Und da der Verfasser von *MC* gerade dies letztere zeigen will, so würde

seine Prämisse noch nicht für ihn genügen. Hat er aber selbst diese hinreichend dargetan?

* * *

Beginnen wir mit den Einsetzungsberichten; dort hat „der Herr — so meint W. — Brot und Wein als sein erst in der Zukunft hinzugebendes Fleisch und Blut erklärt." Diese Erklärung, die unser Autor ohne jede weitere Begründung und Ausführung apodiktisch und diktatorisch erläßt, hört sich ja recht großartig an, und wenn einer sonst noch nie etwas von der Sache gehört hat, wird er sie vielleicht auch gläubig hinnehmen; die Behandlung aber, welche durch ein solches Verfahren allen jenen Theologen zu teil wird, die in wohlgesetzter Form aus jenen Worten den Besitz eines wahren und eigentlichen Opfers für die Kirche vindizieren — es sind dies nahezu alle, die sich dogmatisch mit dieser Frage beschäftigen —: ist eine unwürdige und unschickliche. Der Verfasser von *MC* hätte sich doch zum mindesten der Mühe unterziehen sollen nachzuweisen, worin jene Theologen sich geirrt haben; hätte wenigstens einen Versuch machen müssen, ihre Interpretationen zu entkräften und zwar so, daß seine eigene Erklärung völlig einwandfrei dastünde. Von dem allem findet man in seinem Büchlein *MC* — ich glaube mich nicht zu täuschen — keine Silbe.

Und führwahr! wenn jene Theologen betonen, daß Christus der Herr laut den Einsetzungsberichten gesagt hat: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird [traditur, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον]", diese Worte im Opfer- und Oblationssinn nehmen und so auf den damals gegenwärtig vorliegenden Leib Christi beziehen: ist diese Auffassung in sich etwa unmöglich oder auch nur unwahrscheinlich? Man wird vielleicht noch behaupten dürfen: das Argument sei in dieser Form nicht zwingend; aber wenn Wieland die Interpretation, auf welche es sich stützt, leugnet, hat er damit die seine als richtig bewiesen?

Oder wenn die Theologen die Worte Christi ins Auge fassen: „Dies ist der Kelch, der für euch vergossen wird" — τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον (*Lc* 22, 20), und dann behaupten, daß der Ausdruck *„der für euch vergossen wird"* ein Opferterminus sei, wird man dies so ohne weiteres als unmöglich bezeichnen dürfen? Der Ausdruck klingt so sakrifikal, daß man eher das Gegenteil beweisen müßte.

Und wenn unsere Theologen dann fortfahren und erklären, das ἐκχυννόμενον sei direkt mit Kelch (ποτήριον) verbunden und, da beim Kreuzestode von einem Kelche nicht die Rede gewesen noch von einem solchen die Rede sein konnte, müsse man das Ganze vom damals gegenwärtigen Akte Christi verstehen und diesen so als wahren Sakrifikalakt bezeichnet finden: ist diese Interpretation und die dazu gehörige Argumentation, wenn nicht gerade zwingend, doch nicht wenigstens wahrscheinlich, wahrscheinlicher als die Wielands?

Ich weiß recht gut, was die Gegner dieses Argumentes noch einzuwenden haben. Sie meinen, das Wort Kelch sei nicht so im strengen Sinne zu betonen; es sei mehr, wie sie sich ausdrücken, „materialiter" zu nehmen, in der Figur der Synekdoche als von seinem Inhalt zu verstehen, und bedeute so nichts anderes als „Blut".

Dann beachte man aber auch, was Chr. Pesch — und er nicht allein — in seinen dogmatischen Vorlesungen diesbezüglich ganz zutreffend bemerkt: „Quamvis calix et sanguis secundum rem significent idem, cum ποτήριον sit continens pro contento, tamen modus significandi est alius [ein anderer nämlich, als wenn es einfach sanguis hieße]. Neque enim sanguis simpliciter potest vocari calix, sed solum eatenus, quatenus in calice est, ita ut sensus verborum Christi sit: Sanguis meus hic et nunc, prout in calice est, effunditur; et sane si sanguis Christi solum in cruce effusus esset, nullo modo dici posset calix effusus esse . . .[1])

[1]) Cf. Praelectiones Dogmaticae[2] t. VI pg. 373 (n. 871).

Des weiteren sieht man auch, daß auf diese Weise jene Frage ganz gegenstandslos geworden ist, ob das Partizip ἐκχυννόμενον mit Präsential- oder Futuralbedeutung zu verstehen ist; es besteht eben kein Grund mehr, an dessen Präsensbedeutung zu zweifeln.

Wenn unser Autor dagegen geltend macht: „Das Partizipium praes. kommt in der Schrift sehr häufig in futureller Bedeutung vor, wie jeder Exeget bestätigen wird“ [1]: so sind eben andere Autoren anderer Meinung. Diese aber haben den Vorteil, daß auch die Grammatik für sie spricht, wie dies Pesch a. a. O. S. 372 darlegt, wo er sagt: „Das Partizipium praes. bedeutet in der griechischen Sprache nicht die zukünftige Zeit“; — man könnte wohl hinzufügen, hat überhaupt keine in sich bestimmte Zeitbedeutung, sondern richtet sich nach dem Zeitwort, dem es im Satzgefüge untergeordnet erscheint, und besagt lediglich eine Gleichzeitigkeit mit der durch jenes Zeitwort bezeichneten Handlung oder Zuständigkeit. So konnte denn auch Pesch mit Recht betonen: „Wiewohl andere präsentische Formen hin und wieder mit Futurbedeutung angewendet werden, findet sich kein Beispiel einer solchen Verwendung für das Partizipium praes. und dies um so weniger, wenn auch das regierende Zeitwort (verbum finitum) die Präsensbedeutung hat, wie in unserem Falle: τοῦτό [ἐστιν τὸ ποτήριον . . .] τὸ ἐκχυννόμενον.“

Dieser Autor weiß also nichts von einem häufigen futurellen Gebrauch jenes Partizips und Wieland hätte zum mindesten gut daran getan, diesen wenigstens durch ein oder das andere Beispiel zu belegen; vielleicht hätte sich dann auch von diesen Beispielen dasselbe sagen lassen, was Pesch von jenen bemerkt, die man hin und wieder in dieser Sache in die Disputation eingeführt findet.[2])

Unser Autor bemerkt dann weiter: „Aber ganz abgesehen davon, wenn unsere Vulgata und der Kanon unserer

[1]) Anhang der Antwort S. 4*.

[2]) L. c. pg. 372 (n. 870).

Messe, also die offizielle Kirche, dieses Partizipium futurell übersetzten, so ist damit erwiesen, wie die damalige Kirche die Einsetzungsworte des Herrn aufgefaßt hat."

Diese Leseart der Vulgata ist jedoch fürs erste durchaus nicht so sicher, wie W. anzunehmen scheint; „olim in Vulgata legebatur: ‚traditur, effunditur'", meint Pesch a. a. O. S. 373. Dann aber sei hier nur erinnert an das „ipsa" der Genesis (3, 15). — Die offizielle Kirche konnte aber das ἐκχυννόμενον des Urtextes mit effundetur wiedergeben, ohne dadurch die substantielle Authentie der Übersetzung zu gefährden, weil auch das im Sakramente gegenwärtige Vergießen des Blutes Christi schon beim letzten Abendmahl eine wesentliche Beziehung zur realen Vergießung desselben Blutes am Kreuze hatte und ohne diese nicht gut gedacht werden konnte.[1])

Wenn schließlich die offizielle Kirche wirklich eine solche Autorität für uns bedeutet, warum verschließt sich W. derselben, wo sie viel klarer und ausdrücklicher sich bezüglich des Sinnes der hl. Schrift ausspricht als es hier geschieht, z. B. im 1. Kap. der 22. Sitzung des Tridentinums in Bezug auf *1 Kor* 10?

Ein, höchstens anderthalb Jahrhundert später finden wir dann das, was Christus beim letzten Abendmahl selbst getan und seinen Aposteln zu tun befohlen, allgemein in der ganzen Kirche Gottes als wahre Oblation anerkannt und dies mehr als einmal gerade auf Grund jener Einsetzungsberichte; so von Irenäus, bei dem wir von Christus lesen: „dicens: hoc est corpus meum, et calicem similiter suum sanguinem confessus est et novi testamenti novam docuit oblationem" (*c. H.* IV, 17, 5); so auch von Justin, wo er vom Brote der Eucha-

[1]) Vgl. hiezu *Bellarmin* l. c. pg. 437 n. 7 sqq. — Beachtenswert sind bezüglich der vorliegenden Stelle auch die Worte *Schells*, der in seiner kath. Dogmatik III 2 S. 518 sagt: „Es gehört eine steife Absicht [„Tendenz"] dazu, um den Opfercharakter der Eucharistie in ihrer Einsetzung zu verkennen."

ristie, vom Opferbrote, redet als jenem, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . I. Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκεν ποιεῖν (*Dial. c. Tr.* 41), wozu man vergleiche, was wir weiter unten noch ausführen werden.

Noch später hat das Konzil von Trient ausdrücklich erklärt, daß Christus beim letzten Abendmahl selbst ein Opfer dargebracht, und wenn es bei der Definition vom Opfer auch nicht ausdrücklich auf diese Einsetzungsberichte Bezug nahm, so erklärt es schließlich dennoch im 9. Kapitel, daß der von ihm dargelegte Glaube über das Meßopfer auch „im hochheiligen Evangelium begründet" sei. Wo aber dann anders als in diesen Einsetzungsberichten? Vgl. Catechism. Rom. II c. 4 n. 74.

Wieland aber weiß es besser; er erklärt rundweg: „der damals geltende Begriff vom Opfer in Anwendung auf die Eucharistie ist der Schrift fremd".

* * *

Was mein Gegner aus der Schrift noch anführt, ist lediglich eine Zurückweisung jener Stellen aus den Briefen des hl. Paulus, in denen man bisher einen rechten christlichen Altar und so auch ein eigentliches Oblationsopfer angedeutet zu finden versucht war. Diese Stellen *1 Kor* 10,18 ff und *Hebr* 13,10, habe ich oben bereits einer eingehenden Würdigung unterzogen, und es ist nicht notwendig, hier ein mehreres hinzuzufügen. Wir haben gesehen, wie die Exegese, die dort einen christlichen liturgischen Altar und darum auch ein rechtes Oblationsopfer findet, sich vor der Wielands nicht zu schämen braucht, wie die Gegengründe W.s mit gutem Grunde vernachlässigt werden können, ja, wie unser Autor seinen besten Grund selbst zerstört; siehe oben S. 38 ff.

Wer eingehenderes über die Sache nachlesen will, der kann Einsicht nehmen von dem, was schon Bellarmin a. a. O. Kap. 12 ff ausgeführt hat. Gestützt auf bessere Gründe als es die Wielands sind, konnte dieser gelegentlich

die Bemerkung machen: „Scriptura apud Paulum tam aperte confert coenam Domini cum sacrificiis Hebraeorum et Gentilium, ut plane sit caecus, qui non videt eam ex Pauli sententia sacrificium esse“ (L. c. c. 15. n. 35).[1])

---

[1]) Der Beweis für das eucharistische Opfer im Sinne von Oblationsopfer ergibt sich aber nach 1 Kor 10 unmittelbar aus dem einmal richtig statuierten exegetischen Verständnis der Stelle. Hören wir wie zB. *Drouven* a. a. O. De re sacramentaria pg. 458 denselben ausführt: „Multiplex inde enascitur argumentum: 1. Comparationem instituit Apostolus mensam inter Domini et mensam Gentilium ac Judaeorum; atqui per mensam Judaeorum et Gentilium altare intelligit, in quo victimae mactabantur; ergo pariter per mensam Christi altare significat, in quo Christus aeterno Patri in sacrificium immolatur. — 2. Ex Apostolo, eo modo Christi fideles Corpus e mensa Domini accipiunt, quo Gentiles et Judaei e suis altaribus hostias sumebant; atqui hostiis illi communicabant, per sacrificium ante oblatis et consecratis: idem ergo faciunt Christiani, atque adeo vero et externo sacrificio in Eucharistia perfunguntur. — 3. Confert Apostolus societatem fidelium cum Christo societati Gentilium cum suis idolis: quemadmodum ergo Gentiles idololatriae rei erant eo quod idolorum profanis altaribus victimisque communicabant, ita e contrario Christiani oblationi Christi communicando veram servitutem et latriam Deo exhibent; igitur a primo ad ultimum ex auctoritate Scripturae conficitur, Eucharistiam esse Ecclesiae Christianae sacrificium vere et proprie dictum“.

Was den Beweis aus dem Hebräerbriefe angeht, vergleiche *Gutberlet* in *Heinrichs* Dogmatischer Theologie, wo er die Ausführungen *Bickells* (Pascha und Messe S. 133 ff) rekapitulierend, das Argument in die Worte kleidete: „Wir können also kurz sagen: Dem Wortlaut nach spricht der Apostel von einem eigentlichen Essen einer Opfergabe und von einem eigentlichen Altar als Opfertisch, von dem die Opfermahlzeit genommen wird. Das kann allein auf das eucharistische Opfermahl gehen. Von diesem eigentlichen Sinn darf nur aus zwingenden Gründen abgegangen werden. Als solche führt man nun den unmittelbaren Zusammenhang mit dem Kreuzopfer an. Aber *erstens* wichtiger als Zusammenhang ist der Wortlaut selbst. Der Zusammenhang zeigt gerade umgekehrt, wie *Bickell* nachweist, daß nur von dem eucharistischen Mahle die Rede sein kann. Und *dann* steht der V. 9, in welchem von den jüdischen βρώματα die Rede ist, unserem V. 10 näher als der V. 12, der vom Leiden des Herrn spricht. *Drittens* ist das eucharistische Opfer so innig mit dem Kreuzesopfer verbunden, ja mit ihm identisch, daß von einer Unterbrechung des Zusammenhanges nicht die Rede sein kann, wenn von dem einen zum

Zum zweiten der paulinischen Texte (*Hebr* 13, 10) bringt unser Autor im übrigen selber ein Prinzip, das uns auf eine ganz andere Fährte führt, als die ist, in die er uns lenken möchte. „Der Apostel —so meint er *MC* S. 25— bewegt sich hier ganz in den Ideen und Ausdrücken des altjüdischen Opferkults." Ganz recht! aber dann tritt eine Bemerkung in Kraft, die ich oben bereits bezüglich des Altares gemacht: er wird, wenn er von Altar und Opfer im neuen Testamente spricht, diese Begriffe ebenso verstehen, wie er sie für den Alten Bund verstanden hat, dem er sie entnommen; doch hievon gleich mehr, wo wir über die Meinung der apostolischen Väter zu verhandeln haben.

* * *

Hier dürfen wir jedoch eine Kleinigkeit nicht unberücksichtigt lassen, zu der die Betrachtung der Stelle aus dem Hebräerbriefe die Veranlassung gegeben hatte. „Paulus —so meinte W. S. 23— hebt mit aller Schärfe das eine und einmalige Opfer Jesu am Kreuze hervor"; darum, die Schlußfolgerung legt sich im Sinne Wielands nahe, kann bei Paulus von einer Eucharistie als „Opfer" keine Rede sein; in ihr, „im Eucharistiegenuß —so fügt der Autor gleich selbst hinzu— erblickt der Apostel nur den Anschluß der Genießenden an den einst Geopferten und die Verkündigung seines Todes". Dazu bemerkte ich nun in meiner Besprechung: „Wenn dies der hl. Paulus in der Schärfe getan, wie Wieland es hier betont, dann ist es um die katholische Lehre bezüglich des hl. Meßopfers überhaupt geschehen."

„Warum so kleingläubig? —so tröstet mich nun mein verehrter Gegner in seiner Antwort S. 74— Lehrt etwa nicht die Kirche selbst die Identität des Meßopfers mit dem Kreuzopfer? Wer jedoch einen anderen Opferakt

anderen übergegangen wird." Vgl. auch wieder *Thalhofer* Das Opfer des a. und des n. Bundes S. 233 ff.

als den Kreuzopferakt als Wesen des Messopfers ansieht, der lehrt allerdings zwei Opfer.“ Und Wieland, der so keine zwei Opfer kennt, kann auch nicht dafür halten, daß die Messe, so wie sie täglich, zeitlich und ontologisch völlig von der Passion getrennt, auf unseren Altären gefeiert wird, ein wirkliches, in sich bestehendes Opfer sei; denn sobald die Messe ein Opfer ist, ist sie nicht in dieser Weise mit dem Kreuzopfer identisch, daß sie sich von ihm nicht wie Akt und Akt, Opfer und Opfer unterscheiden würde.

Eine so vollständige, auch numerische Identität hat auch die Kirche nie gelehrt. Im Gegenteil unterscheidet der Kirchenrat von Trient, obwohl er den Satz ausgesprochen hat: ‚una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit‘, dennoch die beiden Opfer sehr genau. Unterschiedene und verschiedene Opfer sind nämlich jene, deren Opferungsweise verschieden ist (22. S. 2. K); verschieden die Opfer, von denen eines blutig, das andere unblutig genannt wird; verschieden die Opfer, von denen eines Christus einmal vermittelst seines Todes dem Vater darbrachte, das andere derselbe Herr, unser Gott, seiner geliebten Braut, der Kirche, hinterlassen und den Priestern zu opfern befohlen hat mit den Worten: ‚dies tut zu meinem Andenken‘ (ib. K. 1). Da ist von einer so strikten Identität, wie sie W. betont, keine Rede. Zudem wiederholt sich die Messe täglich tausend und tausendmal: kann also unmöglich stets numerisch ein „einmaliges“ Opfer Christi sein.

Über diese Bedenken „trösten“ uns auch nicht die unverständlichen Erklärungen W.s hinweg, die er S. 74 ff anschließt über Gott als actus purus und unser heiliges Tun, durch das „wir auf sakramentale Weise den sein Erlösungsopfer vollziehenden Christus vor Gott entstehen lassen“ und so in numerischer Identität Christi Kreuzestod gleichsam wieder setzen, noch kann uns die grundlose Berufung auf eine übelverstandene Stelle des hl. Augustinus hierin Beruhigung gewähren.

Ich will die Stelle Wielands im Wortlaut hier folgen lassen, damit der Leser sich selber ein Urteil bilden und sich versuchen könne, ob er den Worten unseres Autors wohl einen rechten Sinn abgewinne.

„Die Theorie —so erklärt sich W.— welche meiner Überzeugung nach die ältesten Väter [?] vom Opfer aufstellten, vermeidet diese Klippe [nämlich zwei Opfer, eines am Kreuz, ein anderes in der Messe, zu sehen]: sie läßt denjenigen, der den Vater durch seinen einmaligen Kreuztod in Ewigkeit und permanent verherrlicht, und damit diese Verherrlichung selbst, in der Messe gegenwärtig setzen.“— Und dieser Akt, durch welchen die Vergegenwärtigung geschieht, ist er nun unser Opfer? und wenn, — ist dieser Akt in gar nichts verschieden vom „Kreuzopferakt“ ?

Wieland fährt durch keine Skrupeln geplagt fort: „Gott ist nämlich actus purus [was hat doch der actus purus mit der Identität beider Opfer zu tun!?]; infolge dessen ist ihm, wie jeder Vorgang, so auch die historische Erlösungstat am Kreuz ewig gegenwärtig [daraus folgt lediglich, daß wie das Kreuzopfer so auch alle Meßopfer Gott ewig gegenwärtig sind; aber nichts für die Identität der beiden Opfer] und wenn wir [nach katholischer Lehre ist es Christus, der opfert] nun Christus in sakramentaler Existenzweise entstehen lassen, so lassen wir damit auf sakramentale Weise auch den sein Erlösungsopfer vollziehenden Christus vor Gott entstehen [wozu wollen wir nun ‚vor Gott etwas entstehen lassen‘, was ihm ohnedies ‚ewig gegenwärtig‘?]. Gott ist diese Tat [welche? die, durch welche wir Christus entstehen lassen, oder die Kreuzopfertat?] Gegenwart, uns Menschen eine Erinnerung [welche Tat? unsere, dann ist nicht Christi Tat am Kreuze direkt das Opfer; oder Christi Tat? wie soll diese für uns eine Erinnerung sein?]. Damit [womit?] aber erweisen wir [!] durch eigene Tat [!], nämlich durch die Konsekration, Gott die höchste Verherrlichung durch Christus. In diesem [!] Tun [ist dies —unser!— Tun nun die Kreuzopfertat Christi? und wenn nicht, ist es dann nicht auch verschieden vom Kreuzestod?] besteht das Opfer [!], wie selbst der viel spätere Augustinus noch das Opfer nicht als Gabe, sondern als heiliges Werk definiert: ‚verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo‘“. — Nur schade, daß Augustinus hier gar nicht das eucharistische Opfer im Auge hat, von dem er sonst sagte: ‚unum quod Deo offertur sacrificium Christianorum‘[1].

„Wenn der Opferakt in der Messe nicht die Kreuzestat selbst [!] ist (vor Gott), sondern, wie bisherige Auffassungen meinen, bloß ein gleichartiger Akt Christi, so haben wir in der Tat so viele Opfer als Meßdarbringungen, die Messe ist dann nicht eine ‚Vergegenwärtigung‘ [warum nicht?], ja, nicht einmal eine Wiederholung des Kreuz-

[1]) Über die Meinung des hl. Lehrers vgl. oben S. 71 ff.

opferaktes, und die faktische Identität vom einmaligen Kreuzopfer und der Messe ist verloren“[1]).

Doch genug! Es ist schwer, dem Gedankengang Wielands in diesen Worten zu folgen und ihnen einen zusammenhängenden Sinn abzugewinnen. Bald ist das Meßopfer unser heiliges Tun, „die eigene Tat, durch die wir Gott die höchste Verherrlichung durch Christus erweisen“ und „in der das Opfer besteht“, bald ist es die Kreuzesopfertat Christi des Herrn selbst, numerisch und völlig identisch mit ihm; bald ist es das, man denke sich, reale Gegenwärtigsetzen „des sein Erlösungsopfer vollziehenden [also sterbenden] Christus“, den „wir vor Gott entstehen lassen“; bald ein ewiges Gegenwärtigsein vor Gott. Werde daraus klug, wem's besser gelingen will wie mir!

Eines sei noch bemerkt: Ist das Meßopfer schlechthin identisch mit dem Kreuzopfer, dann gibt es überhaupt kein Opfer mehr außer dem Kreuzesopfer, das vor und für Gott einen Wert oder irgendwelche Bedeutung hat; dann sind aber auch die Verhandlungen auf dem Konzil von Trient gegen die Reformatoren über das hl. Meßopfer ganz und gar gegenstandslos; denn darin kamen beide Parteien überein, daß das Kreuzesopfer ein wahres mit Sühnekraft ausgestattetes Opfer sei; die Streitfrage war stets und ausschließlich die, ob es neben dem Kreuzopfer noch ein anderes (unser Meßopfer) mit einer ihm eigenen Kraft und Bedeutung gäbe. Diese Frage wurde von den [Häretikern verneint, von dem Kirchenrat aber auktoritativ bejaht. Also an eine Identität der beiden Opfer im Sinne Wielands ist gar nicht zu denken.

* * *

Bei Gelegenheit der Stelle aus dem *Hebräerbriefe* äußerte ich mich auch zu dem Satze Wielands: „Das Opfer, welches die Christen von sich aus darzubringen haben, ist allein ‚die Frucht der Lippen, die Gottes Namen preisen, das Opfer des Lobes durch Christus‘ (Hebr. 13,12. 15).“ Dazu bemerkte ich nun, daß Wieland dies allein aufrecht erhalten könne durch die willkürliche Einschiebung des Wörtchens „nur“, von dem im Texte selbst nichts zu lesen, das dort sogar direkt ausgeschlossen sei (*Bemerk.* S. 350 f).

Mein verehrter Gegner sucht sich nun zu helfen, indem er einen Unterschied macht zwischen liturgischen und

[1]) Vgl. hiezu, was W. neuerdings über den Gegenstand ausführt im Katholik [1908] 12. H. S. 463.

moralischen Opfern, die ersteren in V. 15, die anderen aber in V. 16 angedeutet finden will.

Für jetzt ganz abgesehen davon, daß W. selber an der von mir beanstandeten Stelle gar nicht von liturgischen Opfern redet, sondern vom Opfer, welches die Christen von sich aus darzubringen haben (vgl. *MC* S. 25); abgesehen davon, daß W. selber ausdrücklich versichert hatte, der hl. Paulus spreche im ganzen Kapitel nicht von einem eucharistischen, also auch nicht vom liturgischen Opfer der Christen (S. 39); abgesehen endlich davon, daß auch durch diese von meinem Gegner erdachte Unterscheidung kein „nur" dort entsteht, wo von vornherein keines vom Apostel geschrieben wurde: wollen wir hier nur zusehen, wie unser Autor seine Unterscheidung und damit die Berechtigung des „nur" zu begründen sucht, bezw. beweisen möchte, daß ein solches Wörtchen nicht ausgeschlossen erscheine.

Er beginnt seine Begründung (S. 105) mit einer kleinen Scheltrede: „Nun muß ich ihn [den Gegner] schelten, daß er ein im Text stehendes Wörtlein nicht berücksichtigt hat. Nachdem der Vers 15 von unserem [wie W. nun meint] liturgischen Opfer als dem allein geltenden —dies geht aus den vorausgehenden Versen klar [?] hervor— gesprochen, kommt er nun auf die moralischen zu sprechen, und er scheidet diese von jenen durch das Wörtlein ‚aber', welches Dorsch nicht beachtet."

Setzen wir gleich den griechischen Text hier bei! V. 15: Δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντὸς τῷ θεῷ, τουτέστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. V. 16: Τῆς δὲ [unser ‚aber'] εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός. „Durch dieses ‚aber' —so fährt mein Gegner fort— zeigt der Apostel hinlänglich an, daß er diese letzteren Opfer nicht begrifflich gleichwertig setzen will mit dem in V. 15 genannten."

Nun, so sehr mich mein Gegner auch „schelten“ mag, ich sehe mich auch jetzt noch nicht veranlaßt, jenem Wörtlein „aber“ die Bedeutung beizumessen, die ihm unser Verfasser zu schenken für gut findet. W. weiß eben so gut wie ich, daß die Partikel δὲ so ziemlich die farb- und bedeutungsloseste ist, die die griechische Sprache kennt, und daß sie oft und oft nur benützt wird zur Überleitung zu einem neuen Gedanken, ohne an irgendwelche adversative Gegenüberstellung denken zu lassen.

Zudem erscheint in den beiden Versen zunächst nicht Opfer und Opfer gegenübergestellt, sondern verschiedene Handlungen der Christen, die Frucht der Lippen, die deinen Namen preisen (V. 15) und die Werke der Barmherzigkeit (V. 16), die dann beide mit demselben Worte als Opfer (θυσίαι) bezeichnet werden. Für die Folgerungen Wielands scheint mir so kein Platz mehr zu sein.

Viertes Kapitel

Das gegnerische Argument aus den apostolischen Vätern

Vielleicht weiß nun der Verfasser von *MC* gewichtigere Momente aus der apostolischen Zeit für seine Hypothese geltend zu machen.

Bickell freilich meint in seiner bereits öfter erwähnten Schrift S. 133: „Es ist überhaupt unbegreiflich, wie man sich so sehr gegen die Anerkennung der eucharistischen Opferlehre im apostolischen Zeitalter sträuben kann, da dieselbe doch im neuen Testament so deutlich ausgesprochen ist, daß nur der starre Despotismus einer kirchenfeindlichen exegetischen Tradition sie hier verkennen kann." Doch unbekümmert um dies Zeugnis wollen wir die alten Dokumente selbst einsehen! Wir bringen die diesbezüglichen von Wieland angerufenen Zeugnisse gleich im einzelnen vor, und fügen daran, was wir gegen seine Auslegung und Benützung jener Quellen einzuwenden haben.

§ 1. Die Apostellehre

„Die θυσία, von welcher die Didache spricht, ist gleichfalls nicht eine objektive Darbringung, sondern wiederum ‚Lobopfer' der Gemeinde durch Christus, der im geheiligten Brot und Kelch den Vater verherrlicht." Zu diesem

seinem Argumente erklärt nun unser Autor in seiner Replik auf Dr. Struckmanns Rezension (vgl. im Anhang der *Antwort* S. 4*): „Beim einzelnen [also nach seinem eigenen Geständnis, wenigstens bei ihm] entscheidet freilich der Geschmack, vielleicht auch die Tendenz“ für das rechte Verständnis von Didache 14. Ich habe mich schon verwahrt und verwahre mich wieder dagegen, daß mich derlei Motive in meinen Untersuchungen leiten; aus einer objektiven Betrachtung des Textes, seines Kontextes, seiner historischen Zusammenhänge aber wollen wir versuchen, der Stelle das richtige Verständnis abzugewinnen.

Da steht es vor allem außer Zweifel, daß an der Stelle die Eucharistie unser Opfer (ἡ θυσία ὑμῶν) genannt wird, einfachhin und ohne Zusatz, wie wenn dieser Begriff allen geläufig wäre und als bekannt vorauszusetzen gewesen: „Am Sonntag kommet zusammen, brechet Brot und saget Dank, nachdem ihr eure Sünden bekannt habet, damit rein sei euer Opfer.“ Dieses Opfer wird dann mit dem vom Propheten Malachias geweissagten identifiziert.

Hören wir, was Huppertz im *Katholik* sehr zutreffend über die Stelle weiter ausführt: „Wer wollte zweifeln, daß die Apostel die Weissagung [des Mal.] gekannt und, im jüdischen Kultus aufgewachsen, den Begriff minchah [der ein eigentliches materielles und liturgisches Opfer bezeichnete] recht verstanden haben? Auf das einmal vollzogene Kreuzesopfer konnten auch sie die Weissagung nicht beziehen [dort heißt es ja: vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne . . an jedem Ort wird mir geopfert werden], ebensowenig wie auf ein inneres Opfer [war ja der Ausdruck minchah terminus technicus für ein jüdisches Kultopfer, das in der ceremonialen Darbringung einer Gabe bestand]. Dasselbe gilt von den Apostelschülern, wenigstens soweit sie genug mit jüdischer Sprache und jüdischem Kultus vertraut waren; denn was berechtigt uns, für den Beginn des neuen Bundes eine totale Umwertung der Begriffe, und gerade der Opfer-

termini anzunehmen? Was berechtigt uns ferner zu der Annahme, als wären die Theologen des apostolischen Zeitalters sich weniger klar gewesen über den Sinn der in der genannten Weissagung gehäuften Termini für ein wirkliches Opfer, als wir vernünftigerweise annehmen müssen?“[1]) —

Und nun erklärt bereits die Didache mit ausdrücklicher Bezugnahme auf jene Weissagung: „Wenn ihr am Sonntage zusammenkommt, so brechet Brot und saget Dank —man beachte, noch ist von keinem Essen, von keiner Mahlzeit die Rede! (vgl. 9,5)— nachdem ihr eure Sünden bekannt habet, damit euer Opfer rein sei. Jeder aber, der im Unfrieden mit seinem Bruder lebt, soll nicht mit euch zusammenkommen, bis sie versöhnt sind[2]), damit euer Opfer nicht befleckt werde; denn dieses ist das Opfer, das vom Herrn gemeint ist, wo er sagt: ‚An jedem Ort und zu jeder Zeit soll mir ein reines Opfer dargebracht werden . . .‘“

„Darum —so schließt Huppertz nicht verführt von Geschmack und Tendenz, sondern gestützt auf sehr beachtenswerte objektive Gründe— kann auch in der *Didache* nur an ein wirkliches Opfer [auch dieser Autor versteht unter ‚wirklichem Opfer‘ ganz wie ich und im Gegensatz zu W. das ‚Oblationsopfer‘] gedacht sein.“

Wenn dagegen W. wie von hoher Kathedra aus die Erklärung erläßt: „Die θυσία, von welcher die Didache spricht, ist gleichfalls nicht eine objektive Darbringung, sondern wiederum ‚Lobopfer‘ der Gemeinde durch Christus“; dafür aber kein anderes Argument beibringen kann, als daß er sich auf seinen, ich möchte sagen, einzigen Gewährsmann für seine Spezialansichten über das Opfer beruft, den ihm gleichgesinnten

---

[1]) Katholik (1908) 6. H. S. 435 f.

[2]) Vgl. Matth 5, 23: Ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, κἀκεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ὕπαγε πρῶτον, διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου.

Renz: so hört sich eine solche Kathederentscheidung wieder großartig an, heißt aber wissenschaftlich nichts.

Zudem würde unsere Erwägung über die Stelle der Didache ihre volle Kraft und Bedeutung behalten, selbst wenn jener Hinweis auf *Malachias* fehlte; dort wird eben die liturgische Handlung, die sich zusammensetzt aus Brotbrechen und Danksagen (κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε) und sich so an einem äußerlich vorliegenden Gegenstand vollzieht, schlechthin Opfer genannt; „euer" Opfer heißt sie im Gegensatz zu dem anderer Gemeinschaften und so ganz im Sinne, wie diese ihre Opfer haben. Da möchte ich denn nun wissen, was für ein anderes als ein „wahres und eigentliches" Opfer, im Sinne von Darbringung einer äußeren Gabe, das sein soll, das wir in feierlicher liturgischer Handlung am Brote und Wein, konkret vorliegenden Gegenständen, unter Danksagungen sich vor Gott vollziehen sehen?

Diese „Eucharistia" und darum das Opfer der Didache liegt aber auch schon vor, bevor zum Genusse desselben geschritten wird: „Von eurer Eucharistie — heißt es 9,5 — esse und trinke niemand, außer wer getauft ist im Namen Jesu." Das Opfer, die Eucharistie, geht also nach der Didache dem Mahle voraus, und kann so nicht begrifflich mit demselben identifiziert werden.

In diesem Sinne habe ich in meinen Bemerkungen gesagt: „In der Didache wird die Feier der Eucharistie einfachhin ‚unser Opfer' genannt; wir müssen also, um einer Begriffsverwirrung vorzubeugen . . dem Worte seine Bedeutung lassen", und uns an einen Grundsatz halten, den die Väter oft und oft zum Verständnis auch der heiligen Schriften eingeschärft haben, so zB. der hl. Basilius, der in der *9 hom. in Gen.* c. 1 erklärt: „Ich höre Heu, und Heu versteh ich, und verstehe Pflanze und Fisch und Thier und Vieh: *Alles nehme ich auf, wie es gesagt worden ist.*"[1])

[1]) Vgl. *Huppertz* a. a. O. S. 438 f.

Von seite Wielands heißt es darum nur seinen Lesern Sand in die Augen streuen, wenn er S. 71 seiner Antwort erklärt: „Ebensowenig hilft Didache c. 14, die mir D. entgegenhält, als ob ich jemals geleugnet hätte, daß die Eucharistiefeier eine θυσία sei“ — sicher hat er geleugnet, daß sie eine θυσία sei in dem Sinne, in welchem der Prophet von Opfer redet und in welchem unser Dokument auch selbst zu verstehen ist, ein „wahres und eigentliches Opfer“.

Wenn mein Gegner S. 103 f. meint: „Was D. weiter über die Didache sagt, ist nur eine Wiederholung des alten Irrtums“, so ist er mir den Beweis für meinen „Irrtum“ noch bis heute schuldig geblieben; und wenn er dazusetzt: meine Wiederholung „beruhe auf der alten Fiktion, als ob ein Opfer notwendig eine materielle Gabe sein müßte“, so meine ich, was ich hier oben über den Begriff des Opfers auseinandergesetzt habe, ganz ebenso wie das, was W. selbst mitunter vom Opfer historisch bemerkt, hat es zur Evidenz bewiesen, daß es keine Fiktion ist, wenn wir für ein Opfer im wahren und eigentlichen Sinne stets eine Gabe als äußere Voraussetzung fordern. Wenigstens historisch ist diese Voraussetzung in der Überzeugung aller Zeiten und aller Völker begründet: die ganze Welt verstand damals unter Opfer die Oblation oder Darbringung einer Gabe, es war dies der landläufige Begriff und Wieland selbst redet von einer „unausrottbaren Vorstellung“, wie wir oben gehört. Die Christen aus den Juden und Heiden hatten ihn ererbt und von einer Umwertung des Begriffs wissen wir nichts, sicher nichts für die Didache, die ihrer ganzen Redeweise nach denselben bei ihren Lesern als bekannt voraussetzt.

Ein Opfer in der Didache zu suchen, dessen Wesen in „Verherrlichung Gottes durch das eucharistische Mahl“ bestehe, und dann dazu zu behaupten, daß „das ganze Urchristentum in diesem Sinne schreibe“ (*Antw.* S. 104): das mag eine unserem Verfasser liebgewordene Auffassung sein; für andere hätte er sie aber erst noch in allen ihren Punkten zu beweisen.

Jene Auffassung wird eben durchaus nicht „jedem klar, der bedenkt, was den Gegenstand des Mahles bildet: der eucharistische Christus, der danksagend konfiziert und dann genossen wird“, wie W. in seiner Antwort S. 104 meint.

Wir hätten hier nämlich zwei Begriffe: Christus als Speise hergerichtet und genossen — auf der andern Seite die Danksagungen der Gemeinde; aber *weder* Christus als Speise hergerichtet und beim Mahle genossen, *noch* auch die dabei gesprochenen Danksagungen sind ein klarer Opferbegriff.

Um nun nichts außer acht zu lassen, was W. aus der Didache für seine Meinung vorbringt, hören wir noch, was wir freilich schon wissen, er aber *MC* S. 36 wiederholt: „Wohl hat die Zwölfapostellehre die Eucharistieversammlung die θυσία der Christen genannt; allein diese θυσία ist weit verschieden von dem damals landläufigen Opferbegriff; denn sie besteht in der Verherrlichung Gottes durch das eucharistische Mahl". Einen Beweis hat W. auch hier nicht mitgegeben; so bleibt dies eben eine unbewiesene, leere Behauptung, gegen die, wie wir gesehen, alle historischen Zusammenhänge sprechen.

S. 52 derselben Schrift setzt unser Autor seine Behauptung als bewiesen voraus; dort sagt er: „daß Justinus noch ganz auf dem Boden der Didache, des römischen Clemens und des Ignatius stehend in der Eucharistiefeier lediglich eine Verkündigung des Opfers Christi erblickt . ." Man kann sich hier nur über die Selbstgenügsamkeit unseres Verfassers verwundern, aber auch über die Vielfältigkeit, mit der er an ein und derselben Stelle bald „ausschließlich den Mahlcharakter", bald „lediglich die Verkündigung des Opfers Christi" ausgesprochen findet. Doch er selbst hat es erklärt: bei der Beurteilung der Didache muß der einzelne seinen „Geschmack", vielleicht auch seine „Tendenz" zu Rate ziehen (*Antw.* im Anhang S. 4*); — und weder „Geschmack" noch „Tendenz" bleiben sich unter allen Verhältnissen konstant.

§ 2. Klemens von Rom

„Ähnliches —so fährt W. in seiner Beweisführung aus der apostolischen Zeit fort— [wie von der Didache] gilt vom ersten Clemensbrief (36, 1); nachdem im vorausgegangenen Kapitel ein gutes Leben und das Lob Gottes als einzige Opfergaben bezeichnet worden und jetzt Jesus Christus der Hohepriester unserer προσφοραὶ genannt wird, so ist über die Bedeutung des letzteren Ausdrucks kein Zweifel mehr übrig."

Die Voraussetzung seines Beweises, daß nämlich im vorausgehenden Kapitel das gute Leben der Christen usw. als einzige Opfergaben bezeichnet werden, hat W. nunmehr selbst zurückgezogen (*Antw.* S. 78). Freilich meint er zu gleicher Zeit in der Antw. a. a. O., „der *Zusammenhang* lege es nahe, in den Opfern, deren Hohepriester Jesus Christus genannt wird[1]), die vorhin genannten ‚guten Werke' zu erblicken." Aber vielleicht ist dies wieder nur sein „Geschmack" und seine „Tendenz"; eine Begründung hat er hiefür nicht erbracht. Und wenn unser Autor meint: „andere ‚Opfer' seien von Clemens nicht genannt", so hat er ja nun zugegeben, daß auch unsere guten Werke nirgends Opfer genannt werden. Das Argument also, welches W. für seine Meinung aus Klemens erbringt, hängt in der Luft und er hätte so schon kein Recht, diesen ehrwürdigen heiligen Papst für sich sprechen zu lassen.

Aber schauen wir nun einmal genauer zu; vielleicht dürfen wir den Heiligen, wenn nicht mit aller Sicherheit, doch mit großer Wahrscheinlichkeit für die herkömmliche Auffassung beanspruchen.

Hören wir zunächst, wie uns Schanz in seiner Sakramentenlehre dies plausibel macht: „Klemens von Rom —so führt er aus a. a. O. S. 448— vergleicht die Bischöfe

[1]) Der Satz aus K. 36 lautet: Αὕτη ἡ ὁδός, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν I. Χριστόν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν.

und Diakonen mit den alttestamentlichen Priestern und Leviten und bezeichnet das Opfern (προσφορὰς ποιεῖν) als ihre Hauptfunktion (c. 40—44). Er ermahnt, die Opfer und Dienstleistungen (προσφορὰς καὶ λειτουργίας) nach der vorgeschriebenen Ordnung und zu der vorgeschriebenen Zeit darzubringen. Wie im alten Testament dem Hohenpriester, den Priestern und Leviten der besondere Dienst vorgeschrieben war und die Laien ihre eigenen Vorschriften gehabt haben, so haben die Apostel die Bischöfe und Diakonen für den Dienst eingesetzt; deshalb ist es für die Korinther keine geringe Sünde, wenn sie diejenigen, welche tadellos und heilig diese Gaben dargebracht haben (προσενεγκόντας τὰ δῶρα [τῆς ἐπισκοπῆς]), vom Episkopat entfernen. Da δῶρα und προσφοραὶ Wechselbegriffe bei Klemens sind und die λειτουργία der Bischöfe und Diakonen mit der Liturgie der alttestamentlichen Priester verglichen wird, so kann Klemens nur an ein analoges Opfer im neuen Bunde denken."

„Worin dies bestehe, deutet er durch εὐχαριστεῖν an, wodurch nicht ein bloßes Dankgebet, sondern die εὐχαριστία als eine Gott dargebrachte προσφορὰ gemeint ist. Das Gebet könnte zu jeder Zeit und an jedem Orte verrichtet werden, das äußere Opfer des Bischofs ist aber nach Zeit und Ort bestimmt. Als Opfer des Bischofs kann es auch nicht von den Gaben für die Armen erklärt werden; diese sind überhaupt im Zusammenhang gar nicht angedeutet."

Soweit unser Gewährsmann; uns obliegt nur noch zuzusehen, ob seine Schlußfolgerungen zurecht bestehen.

In meinen „Bemerkungen" hatte ich die Behauptung aufgestellt: daß Klemens in c. 40 —der Stelle, die uns hier vor allem angeht— „nicht ausdrücklich zwischen altem und neuem Testament unterscheide, sondern unterschiedslos und ganz allgemein von beiden Testamenten rede." — Dagegen meint nun W. S. 43: „Vor allem ist es nicht wahr, daß Clemens ganz promiscue vom alten und vom neuen Dienst spricht. . . Nachdem Clemens —so meint

er— in c. 40,1 den Hauptsatz ausgesprochen, ‚daß wir alles in Ordnung tun müssen, was der Herr zu festgesetzten Zeiten auszuführen befohlen hat', spricht er im ganzen übrigen Kapitel nur vom Tempelkult" [der Juden].

Wirklich? Nun so ausgemacht ist dies sicher nicht, daß man daran gar nicht zweifeln könnte; ja, es ist nicht einmal recht wahrscheinlich. Daß der V. 4 zB.: „Die den Satzungen des Herrn folgen, sündigen nicht", sich zur Zeit des Heiligen nicht auf den jüdischen Tempelkult, und noch viel weniger sich ausschließlich auf ihn bezieht, ist einmal evident; und daß dann V. 2 und 3, und wieder V. 5 ausschließlich sich an eine andere Adresse richte, ist schwer zu glauben, zumal das folgende Kapitel gleich wieder anhebt: „Ἕκαστος ἡμῶν . . ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω".

Aber gerade dieses ἡμῶν, dieses „wir" sucht mein Gegner zu entkräften, indem er uns die Mitteilung macht: „Clemens von Rom wußte, daß das alte Israel die Kirche des alten Bundes war, und daß beide Kirchen als unter der einen Offenbarung stehend zusammenhängen, und darum redet er per ‚wir', d. h. die Diener des Herrn, auch wenn er vom Tempeldienst redet." Aber weiß Herr Wieland auch, in welchem Verhältnis Klemens zum *Hebräerbrief* steht? und wenn dies — kommt ihm dann diese Konfusion von Christen und Juden nicht etwa doch auch etwas „banal" vor? oder habe nur ich mich vor dergleichen Dingen zu fürchten? (Vgl. *Antwort* S. 37 f und was wir hierüber oben S. 39 f gehört.)

Wie dem auch sei: im Briefe steht nichts davon; und wenn wir zum Schlusse des Kapitels 41 lesen: „Sehet zu, meine Brüder; je größerer Kenntnis wir gewürdigt wurden, desto größerer Verantwortlichkeit unterstehen wir auch", so finde ich die „wir" in direkten Gegensatz zu den Dienern des Herrn im alten Bunde gebracht.

Ob dann die Wahrnehmung, die W. zu machen glaubte, daß, wenn seine Meinung die richtige wäre, das folgende Kapitel dieselbe Anordnung zur Schau trüge wie das K. 40, unsere Frage endgültig entscheide, das hängt stark vom persönlichen Geschmack ab.

Wollte man mit Parallelismen überhaupt operieren, könnte man auch einen entdecken, der unserem Autor weniger günstig wäre. Gilt nämlich das in unserem Kap. 40 gesagte von den Christen, und wird dies im folgenden Kapitel 41 aus den Satzungen des alten Testamentes beleuchtet: so kehrt Kl. in Kap. 42 wieder zu den Einrichtungen des neuen Bundes zurück, um dieselben ganz parallel im darauffolgenden Kap. 43 wieder aus dem alten Bunde zu illustrieren: welch trefflicher Parallelismus! — Jedoch ich kann solchen tief-kritischen Argumentationen weder für noch gegen die Sache irgend welche entscheidende Bedeutung zumessen.

Daß endlich Klemens im V. 1 die Bemerkung vorausschickt: „wir, er und seine Adressaten, müssen alles nach Gottes Anordnung erfüllen", dann gleich damit beginnt: τάς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκῆ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι . . und daran das übrige im Kapitel anschließt, ohne etwas ähnliches bei den Christen, an die er schreibt, vorauszusetzen: das ist wenig wahrscheinlich und schlecht geeignet, die Meinung zu erschüttern, daß „bei Klemens eigens nach dem Willen Jesu Christi aufgestellte Priester sich vorfinden, die προσφορὰς καὶ λειτουργίας darzubringen haben", sollte Wieland auch nichts dergleichen dort finden (S. 71).[1])

Wer nun schließlich die sind, die da bei den Christen für diese Verrichtung aufgestellt sind, das finden wir bei Klemens von K. 42 an reichlicher beschrieben: es sind

[1]) Mein Gegner macht es mir S. 42 seiner Antw. zum Vorwurf, daß ich die Parallele, die Kl. zwischen jüdischem und christlichem Kult gezogen hat, zu weit ausgedehnt hätte, und meint dann: „Wenn ich nun selbstverständlich zugebe: Liturgie hier, Liturgie dort; Opfer hier, Opfer dort — wo steht geschrieben, daß nun auch notwendig *Altar* gegen *Altar* stehen müsse?" Ich meine aber, wenn die beiden Liturgien schon einmal Opfer gemein haben, Opfer wie sie Klemens für den alten Bund kennt, dann dürfen wir doch wohl, ohne gerade vermessen zu sein, unsere Parallele auch auf den Altar ausdehnen; vgl. hiezu, was oben S. 60 bereits gesagt wurde.

die Bischöfe — ἐπίσκοποι (πρεσβύτεροι c. 44, 5) — und Diakonen; sie haben die „Liturgie" zu verwalten (44, 3) und als hauptsächlichste Verpflichtung derselben — wir erfahren es gleich im folgenden Vers 4 — die Gaben des bischöflichen Amtes (τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς[1]) darzubringen.

Was heißt nun dieses: προσφέρειν τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς — die Gaben des bischöflichen Amtes darbringen? Beachten wir zunächst den Zusammenhang!

Im Kap. 40 hatte Kl. gleichsam als Proposition, die er im Folgenden beweisen will, den Satz aufgestellt: daß wir, wie wir alles in Ordnung und nach der Vorschrift des Herrn tun sollen, so auch den heiligen Dienst in Bezug auf Person, Ort und Zeit nach dessen Anordnungen zu vollbringen haben. Es ist das der ganze Inhalt jenes Kapitels. Dann fährt er im folgenden Kapitel fort: Ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω τῷ θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων[2]), μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα.

Da ist kein Zweifel: Die Liturgie der Christen, bei welcher der festgelegte Kanon (ὡρισμένος κανών) einzuhalten ist, ist die Eucharistie; der Kanon aber lautete: ποῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει (τὰς προσφορὰς

---

[1]) So lese ich mit L, einer uralten lateinischen Übersetzung, die hier aus leicht begreiflichen Gründen alle Beachtung verdient; mit ihr stimmt die eben veröffentlichte koptische Übersetzung überein, die in wörtlicher lateinischer Übertragung an der Stelle lautet: „Magnum enim peccatum erit quod fecerimus, si vero reprobaverimus illos qui obtulerunt munera episcopatus in puritate sine peccato". „Nach dem koptischen Text —so lautet die Begründung— kann man unmöglich ‚episcopatus' mit ‚reprobaverimus' verbinden; denn 1) ein oberägyptischer Kopte (unser Text ist im Dialekt von Achmim gegeben) würde niemals einen Satz im Sinne der lat. Übersetzung bei *Funk* und *Harnack* so konstruieren; 2) der bestimmte Artikel im Worte für ‚munera' weist auf seine Verbindung mit dem folgenden ‚episcopatus' hin." (Nach einer gütigen Mitteilung von *Prof. Fonck*-Rom und *P. Chaine*-Beirut.)

[2]) Εὐχαριστήσατε —so lasen wir in der Diache c. 14— προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ.

καὶ λειτουργίας), αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῃ αὐτοῦ βουλήσει, ἵν' ὁσίως πάντα γενόμενα κτλ. Wenn wir dazu schließlich noch erfahren, daß es bei den Christen von Gott bestellte Männer gab, die auf diese Weise untadelhaft und heilig (ὁσίως) die „Gaben ihres Amtes" darbringen und deshalb nicht abgesetzt werden dürfen; daß die Liturgie der Christen wirklich Gaben kennt, die darzubringen sind: so meine ich, ist es nicht allzu gewagt, in diesen δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς gerade liturgische Gaben und rechte Opfer zu erkennen, die προσφοραὶ καὶ λειτουργίαι, bezüglich derer dem Herrn soviel daran lag, daß sie nur von eigens aufgestellten Personen und nach strengen Normen (ὁσίως) dargebracht würden.

Das sind wenigstens Gründe; keine Gründe aber bringt mein Gegner, wenn er *MC* S. 26 rundweg erklärt: „Wenn Clemens von Bischöfen spricht, welche ‚heilig und ohne Tadel τὰ δῶρα προσήνεγκον', so sind unter diesen δῶρα entweder das tadellose Leben und das Gotteslob dieser Männer selbst, oder aber die eucharistischen Lobpreisungen der Gemeinde zu verstehen, deren Leiter und Vorbeter der Bischof ist."

Unserer Auffassung kommt zudem der Sprachgebrauch zu gute, in welchem die Ausdrücke προσφέρειν und προσφορὰ bei Klemens verwendet erscheinen. Das Wort προσφορὰ kommt zweimal im Briefe vor: c. 40, die Stelle, die wir oben zitiert haben, und hier waltet kein Zweifel ob, daß es ein rechter Opferterminus ist; die zweite Stelle ist jene aus c. 36, wo Christus der Hohepriester unserer Opfer genannt wird (ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν), und auch hier wird man nicht fehl gehen, wenn man an der Opferbedeutung des Wortes festhält, zu der es durch den Beisatz ἀρχιερέα ja determiniert erscheint.

Zum Verständnis des Ausdrucks beachte man außerdem und vor allem jene Stellen des Briefes, wo Klemens Gebete zitiert, die nach fast allgemeiner Überzeugung der eucharistischen Liturgie angehörten; es sind dies die Ka-

pitel 61, 3 und 64. Auch dort heißt Christus mit offenbarem Bezug auf das eucharistische Opfer „unser Hohepriester“ (ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης ἡμῶν).

Ähnliches gilt vom Worte προσφέρειν. Es mag dies etwa sechsmal in ganz unanfechtbarer Lesart im Briefe verwendet sein; an vier Stellen bedeutet es sicher einen wahren und eigentlichen Opferakt (4,4; 10,7; 41,2 zweimal); an der fünften Stelle würde es einen außerliturgischen Akt bezeichnen (43,2), aber selbst hier noch eine Beziehung zum Heiligtum, zur τράπεζα τοῦ θεοῦ, bewahren. — Die sechste und letzte Stelle wäre dann gerade die unsrige, wo von den christlichen Presbytern die Rede ist, die gerecht und heilig die „Gaben ihres Amtes“ dargebracht haben (προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς), an welcher alles dafür spricht, die Opferbedeutung beizubehalten.

Wenn dem aber so ist, wird man uns tadeln dürfen, daß wir der Meinung sind, der römische Bischof rede von christlichen Opferpriestern und von christlichen ‚Opfern‘? — Es sind aber die beiden Termini προσφορὰ und προσενεγκόντας auch schon an und für sich rechte Opferausdrücke, deren Bedeutung man nicht ohne besonderen Grund verlassen soll.

Nach allem, was wir gehört, überschreitet es die Forderungen der Bescheidenheit wahrlich nicht, wenn Prof. Rauschen a. a. O. S. 66 erklärt: „Der Ausdruck ‚die Gaben darbringen‘ (προσφέρειν τὰ δῶρα), den Klemens von Rom hinsichtlich der kirchlichen Vorsteher gebraucht, ist weit eher von äußeren Opfergaben als von den Gebeten der Gläubigen zu verstehen.“

§ 3. Nachtrag und Zusammenfassung

Mein Gegner beschwert sich an einer Stelle seiner Antwort auch darüber, daß ich seinem „Beleg“ aus Papias nicht die verdiente Berücksichtigung geschenkt hätte: „Meinen Be-

leg aus Papias sucht man in Dorsch's Besprechung vergeblich" (S. 78). Wie steht es also mit diesem „Belege" ?

Von Papias ist uns ein Fragment erhalten, in welchem er den übergroßen Reichtum an Früchten im kommenden Reiche des Messias schildert; in großer Fülle würden da die Trauben uns umgeben, und wenn dann einer von den heiligen Männern jener Zeit eine von ihnen zu ergreifen im Begriffe stehe, so würde gleich eine andere ihm zurufen: „Eine bessere Traube bin ich; nimm mich und durch mich preise den Herrn!" — So verhält es sich mit der Stelle; und mein Gegner kommt und deutet uns den Sinn der Worte: „Ein Papiasfragment bezeichnet den Höhepunkt der liturgischen Feier schlicht als Lobpreis Gottes durch die Eucharistie" (*MC* S. 26).

Was setzt aber diese Auslegung alles voraus? *Einmal* daß dort von der Eucharistie oder wenigstens von der liturgischen Feier überhaupt die Rede ist: ist dies sicher? — Dies zugegeben, wäre *zweitens* vorausgesetzt, daß dort vom Höhepunkt dieser Feier die Rede ist: ist dies sicher? — *Endlich*, auch angenommen, daß dort von der Eucharistie und ihrem Höhepunkt oder wesentlichen Akte die Rede sei: woher weiß unser Autor, daß ein solcher Lobpreis Gottes durch eine Traube, also einen materiellen und konkreten Gegenstand, ohne Oblation, ohne ein Darbringen vor sich gehend gedacht ist?

Damit wir in dieser Stelle also einen „Beleg" für die Ansicht Wielands haben, wäre doch noch manches erst aufzuzeigen; man wird es aber bei diesem Sachverhalt begreiflich finden, daß man meines Gegners „Beleg aus Papias" in meiner Besprechung vergeblich sucht.

Über Ignatius haben wir oben das nötige gehört, wo wir vom Altar der Urzeit gesprochen; hier an dieser Stelle (S. 78 der *Antwort*) beschäftigt sich der Verfasser von *MC* nur mit der Widerlegung der Ansicht einiger Gelehrten, die die Stelle *Ad Smyrn.* 7, 1, wo von der Eucharistie als δωρεὰ τοῦ θεοῦ die Rede ist, im Opfersinne

verstanden wissen wollen; hierin kann man ihm beipflichten, ohne daß dies irgend welche Konsequenzen für seine Ansicht hätte.

* * *

Nach allem aber, was wir bisher gesehen haben, meine ich, tut man dem Verfasser nicht Unrecht, wenn man das, was er als vermeintliche Beweise bringt, als unbewiesene Behauptungen zur Seite läßt und die Ausdrücke, die sich in jenen ältesten Quellen finden θυσία (*Did.* 14), προςφοραί, προςενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς (*Klem.* 40; 44) und θυσιαστήριον *(Ignatius)* bei ihrer eigentlichen, damals „landläufigen" Bedeutung läßt. Wenigstens darf man mit Fug und Recht zuwarten, bis die Notwendigkeit einer Umwertung dieser Begriffe besser dargelegt und bewiesen wird.

Fünftes Kapitel

Der gegnerische Beweis aus den Apologeten

Was lehren uns schließlich die Apologeten in unserer Frage?

Der Beweis, den uns Wieland aus den Zeugnissen der Apologeten vorlegt, beginnt auf S. 48 mit folgenden Worten: „Die Urkirche hatte, jede objektive Opfergabe der Christen ablehnend, im Gegensatz zu den Opfern des alten Bundes und des Heidentums ausschließlich auf die προσφορά Christi verwiesen und kein anderes Opfer der Menschen gekannt als das Lob Gottes durch die Eucharistiegebete." Wir haben bereits gesehen, mit welch zweifelhaftem Rechte der Autor diese Behauptungen aussprechen durfte; der Autor fährt dann fort: „Auch im zweiten Jahrhundert betonen die Apologeten noch immer die Geistigkeit des christlichen Opfers unter entschiedener Ablehnung jeder sichtbaren Gabe."

Hören wir auch hier wieder die einzelnen Zeugnisse, und sehen wir zu, ob sie das, was W. will, wirklich hinlänglich beweisen, so, daß wir uns durch ihre Kraft genötigt über das Auffallende an jener Tatsache beruhigen und jene so wunderbar sich vollziehende Abweichung vom gewohnten Opferbegriff sowie die gleich wunderbare Rückkehr zu demselben mit in den Kauf nehmen können.

§ 1. Aristides und Athenagoras

„Hostiis, oblationibus, votis nullaque demum omnium visibilium creaturarum indiget (Deus)", so lautet das erste Zeugnis, das des Aristides, worauf sich Wielands Hypothese stützt.

Das Zeugnis ist schwach. Oder glauben wir Christen von heutzutage, die wir die hl. Eucharistie als wirkliches Oblationsopfer ansehen, daß Gott der Opfer, der Gelübde oder irgend einer sichtbaren Kreatur bedarf? oder ist Christus, wie er im Sakramente Gott dargebracht wird, eine visibilis creatura und nicht vielmehr der eingeborene Sohn Gottes, der unter dem Schleier der Gestalten unsichtbar sein Opfer vollbringt? Nein, Aristides spricht von den Opfern jener, die da glaubten, durch ihre Opfertiere und die Gegenstände ihrer Gelübde einem Bedürfnisse Gottes abzuhelfen; mehr aus der Stelle herauszulesen, besteht kein zwingender Grund.

* * *

„Der Schöpfer und Vater des Alls bedarf nicht des Blutes und des Opferduftes, sagt Athenagoras, der zweite Zeuge unseres Verfassers; ... für ihn ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet und die Erde zum Mittelpunkt gemacht und die Menschen gebildet hat. Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch [καίτοι] ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen [προςάγειν]."

Was will Athenagoras wohl mit diesen Worten sagen? Sehen wir zunächst näher zu, wovon er redet! Er spricht gegen die Heiden, die „nach der Größe der Opfer die Größe der Frömmigkeit bemessen" — μετροῦντες τὴν εὐσέβειαν θυσιῶν νόμῳ —; die da glauben, daß Gott der Opfer mit ihrem Fett und ihrem Blute und ihrem Räucherwerke bedürfe — ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς καὶ πατὴρ οὐ

δεῖται αἵματος οὐδὲ κνίσσης οὐδὲ τῆς ἀπὸ τῶν ἀνθῶν καὶ θυμιαμάτων εὐωδίας —; und die es den Christen zum Vorwurf machen, daß nicht auch sie opfern, allerdings in demselben Sinne, wie sie, die Heiden, es gewohnt waren. Das will es heißen, wenn Athenagoras an unserer Stelle erklärt, er wolle Rechenschaft geben darüber, daß die Christen „nicht opfern" — περὶ τοῦ μὴ θύειν.

Da konnte unser Apologet wahrhaftig nicht einfachhin den Heiden antworten: wir „opfern" ja auch; denn weder mit den Opfern der Heiden in sich noch mit der Opfergesinnung derselben hatte das Opfer der Christen irgend welche Ähnlichkeit, die den Heiden eingegangen wäre; nichts von äußerem Schlachten, von Blut, von Fett, von Wohlgerüchen gab es im eucharistischen Opfer. So gibt er ihnen zunächst zu, daß wir Christen keine Opfer haben — allerdings in der Voraussetzung des Vorwurfs — und legt den Nachdruck der christlichen Frömmigkeit auf die Erkenntnis und Verehrung Gottes; fügt aber dann am Schlusse ausdrücklich noch hinzu: „Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und den ‚Wortkult'[1]) zu erstatten" — καίτοι προσφέρειν δέον ἀναίμακτον θυσίαν καὶ τὴν λογικὴν προσάγειν λατρείαν.

Diese letzten Worte — wer kann es leugnen — können doch recht gut vom eucharistischen Opfer verstanden werden, das trotz seiner konkreten Darbringung wahrhaft eine „geistige Anbetung" bedeutet. Darin kann uns die Wahrnehmung nur bestärken, daß wir hier die Opferausdrücke förmlich gehäuft antreffen: θυσίαν — προσφέρειν — προσάγειν; bestärken kann uns hierin ein Ver-

[1]) W. glaubt diese Wiedergabe von λογικὴ λατρεία mit der lateinischen Übersetzung als unzulässig abweisen zu können unter der Begründung, daß diese sonst nicht hätte übersetzen können rationabile; denn „Logos als göttliche Person werde im Lateinischen stets mit ‚Verbum' gegeben" (S. 60). Hierin täuscht er sich und sei hier nur auf *Tertullian* verwiesen, der nicht selten jenes Wort mit ratio wiedergibt; vgl. zB. c. Praxeam c. 5 sqq; de Oratione c. 1, zugleich mit der Anmerkung bei *M.* PL. 1, 1149 f.

gleich mit den Ausdrücken, mit denen wir bald auf dem ganzen Erdkreis in fast allen Liturgien unser heiliges Opfer bezeichnet finden, wie zB. in der des hl. *Markus* (προσφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην); aber auch schon in der *Serapions* (προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν, τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον). Vielleicht ist es da nicht einmal allzu vermessen, in den Worten des Athenagoras auch eine „Spur" der damals herrschenden Liturgie zu entdecken.

Ja, ich würde niemand tadeln, der selbst die Behauptung wagte, daß Athenagoras an unserer Stelle kein „geistiges Opfer" im Sinne meines Gegners, sondern, weil überhaupt an kein anderes gedacht werden kann, die Eucharistie im Sinne hatte und dieser dem Wortlaute der Stelle gemäß den Oblationscharakter in aller Form zugesprochen hat.

Nachdem er nämlich bereits von der Erkenntnis Gottes gesprochen und die Beziehung des Schöpfers zu seiner vernünftigen Kreatur dargelegt hatte, war dieser Gedanke zum Abschluß gebracht mit den Worten: „Wenn wir zu diesem Schöpfer und Lenker des Alls reine Hände emporheben — also zu ihm beten, ihm danken, ihn preisen —: wozu braucht er noch Hekatomben? ‚Was sollen mir Brandopfer', deren Gott nicht bedarf?" Dieser Gedanke war bereits abgetan; da fährt er fort: „jedoch" (καίτοι). — Es liegt in diesem Worte eine Abschwächung der vorausgehenden Verneinung, als wollte Athenag. sagen: obwohl dem also ist, obwohl Gott keine Hekatomben, keine bluttriefenden Opfer will, will er trotzdem etwas gleichartiges: προσφέρειν δέον ἀναίμακτον θυσίαν κτλ.

Es läge nun nahe, auch hier wieder an die Erkenntnis Gottes, an Gottes Lobpreis und an Danksagungen zu denken. Aber der Gedanke ist im Vordersatz der vorausgehenden Periode abgetan; es ist nicht wahrscheinlich, daß unser Apologet das, was er eben im Satz vorher bereits betont, gleich wieder einschärfe; im Gegenteil, der Satz mit „Jedoch,"

der neue Gedanke, erscheint auch als etwas neues, als Gegensatz zu dem, was er eben noch eingeschärft hatte, und als Einräumung, die etwas den Opfern der Heiden analoges auch bei den Christen findet. So erscheint das Opfer der Christen in rechten Opfertermini auch unterschieden von der Verherrlichung Gottes, die wir ihm darbringen, wenn „wir die reinen Hände zu ihm erheben".

Habe ich nicht Recht, so zeige es mein Gegner; auf keinen Fall kann er leugnen, daß hier der Oblationsgedanke nicht so völlig ausgeschlossen ist, wie er es darzustellen für gut findet. Wenn aber Athenagoras von Opfern redet, die Gott verachtet, so sind es eben heidnische und im Sinne der Heiden aufgefaßte Opfer, nicht aber der Oblationsgedanke als solcher.

Zum mindesten ist das vorliegende Zeugnis für die Sache Wielands von sehr zweifelhaftem Werte, ganz abgesehen davon, daß weder dieser Apologet noch auch Aristides direkt auf die Eucharistie Bezug nehmen, was unser Autor doch zeigen müßte, wenn er die Behauptung aufrecht erhalten will, die sich S. 3 seiner Antwort findet: „Athenagoras, Clemens . . . erklären im Gegensatz zu jeder materiellen Opfergabe allein das Gebet als liturgisches Opfer, und zwar reden sie ausdrücklich und mit Vorliebe von der Eucharistiefeier in diesem Sinne."

§ 2. Klemens von Alexandrien

„Eingehender — so führt Wieland seinen dritten Gewährsmann ein — befaßt sich Klemens von Alexandrien mit dem Opfer der Christen; zwar anerkennt auch er nur die Bekehrung und ein gutes Leben als Opfer . . . nennt ganz allgemein die Selbstverleugnung und den gerechten Lebenswandel das Opfer der Christen, desgleichen die Vereinigung der Völker im Glauben [zitiert werden hie-

für *Strom.* VII 3 und 6]; allein er redet auch deutlich von gemeinsamen Gebeten und Lobgesängen und auch diese nennt er ‚Opfer'."

Wir hätten also wieder Gebete — aber was für Gebete? Schauen wir einmal näher zu!

Wenn Klemens zunächst *Strom.* VII 3 — an der Stelle, die W. zitiert, um seine Meinung bei dem Alexandriner wiederzufinden — erklärt: „Wir opfern Gott mit Recht nicht, der nichts bedarf und alles den Menschen gegeben hat", so redet er, wie eben alle Apologeten, ganz offensichtlich von Opfern im Sinne der Heiden.

Man lese nur gerade an dieser Stelle dort, wo sie den Gedanken, daß wir Gott nicht opfern, wieder aufnimmt: „Εἰκότως ἄρα τῷ μὴ νικωμένῳ ἡδοναῖς θυσίαν οὐ προσάγομεν... οὔτ' οὖν ἐνδεὲς οὐδὲ μὴν φιλήδονον, φιλοκερδές τε ἢ φιλοχρήματον τὸ θεῖον, πλῆρες ὂν καὶ πάντα παρέχον παντὶ τῷ γενητῷ καὶ ἐνδεεῖ· οὔτε θυσίαις, οὐδὲ μὴν ἀναθήμασιν οὐδ' αὖ δόξῃ καὶ τιμῇ καλεῖται τὸ θεῖον..."

Die letzten Worte beachte man ganz besonders und behalte sie im Auge; sie sind von Wichtigkeit. Denn hält man nun unserem Autor vor: also hätte Gott überhaupt gar kein Opfer nach der Meinung jener Apologeten von uns verlangt; selbst das nicht, welches in Verherrlichung und Danksagung bestehe — so erwidert er uns: Keineswegs; denn diese „Huldigung müße Gott verlangen, wenigstens der Ordnung wegen" [1]); dieser bedürfe er. — Nun Klemens, einer der Hauptzeugen W.s versichert uns ausdrücklich, daß Gott ganz ebenso wie der materiellen Gaben, auch der „freiwilligen Huldigung seiner Geschöpfe" nicht bedürfe — οὐδ' αὖ δόξῃ καὶ τιμῇ καλεῖται τὸ θεῖον.

Nicht anders verhält es sich mit der zweiten Stelle, die unser Autor aus *Strom.* VII anführt (c. 6): τῷ μὴ τρεφομένῳ προσάγειν βορᾶν μάταιον. „Aber — so be-

[1]) Antw. S. 89; bes. Katholik Bd. XXXVIII [1908] H. 12 S. 465.

gegnet Klemens an dieser Stelle einem Einwand der Heiden — die Götzendiener sagen vielleicht, nicht aus Begierde, die dem Bedürfnis entspringt, *nähre* sich Gott. So machen sie ihn also der Pflanze ähnlich, die da ohne Appetit zu haben *genährt* wird . . ." (*Strom.* VII 6. *M.* 9, 443).

Im Gegensatz zu solchen Opfern sagt er dann: „Das Opfer der Kirche ist das von heiligen Seelen wie Weihrauch emporgesandte Wort, indem sich zugleich mit dem Opfer auch das ganze Gemüt Gott darstellt."[1])

Davon hatte Klemens schon im vorhergehenden gesprochen, da er sagte: „Wenn Gott sich freut geehrt zu werden, da er doch von Natur aus nichts [also auch der Ehre nicht] bedarf, verehren wir ihn nicht ohne Grund durch Gebet, und dieses vorzüglichste und heiligste Opfer senden wir ihm in Gerechtigkeit empor, wenn wir ihm mit dem gerechtesten Wort ein Ehrengeschenk machen (τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ γεραίροντες)".[2]) Diese Stelle aber sagt uns nun noch etwas mehr über die Bedeutung des „Logos, der da wie Weihrauch von den Seelen emporsteigt zum Herrn."

Ganz recht bezieht zunächst auch Wieland die Stelle auf die Liturgie, also auf die Feier der Eucharistie (S. 49); von ihr gilt es also, wenn es dort heißt: „wir machen mit dem Worte Gott ein Ehrengeschenk." — Was soll aber dies näherhin heißen? Wieland selbst meint: „Das ist ein eigentümlicher Ausdruck: mit heiligstem Wort bringen wir Gott eine Ehrengabe, und dieses Gebet ist das beste und heiligste Opfer. Was ist das für ein Wort? Das Gebet, welches Leib und Blut des Logos konfiziert. Nicht Leib und Blut des Herrn also ist unser Opfer, sondern das heilige Gebet, welches Leib und Blut des Logos bewirkt."

---

[1]) Καὶ γάρ ἐστιν ἡ θυσία τῆς ἐκκλησίας λόγος ἀπὸ τῶν ἁγίων ψυχῶν ἀναθυμιώμενος ἐκκαλυπτομένης ἅμα τῆς θυσίας καὶ τῆς διανοίας ἁπάσης τῷ θεῷ l. c. *M.* 9, 444.

[2]) Strom VII 6 (*M.* 9, 444).

Ich bemerkte zu dieser Erläuterung der Stelle: „Welch ein Ehrengeschenk für Gott, dieses Wort, wenn man es ohne realen Inhalt denkt!“ — „Ohne realen Inhalt? — erwidert mir W. in seiner Antwort S. 91 — wenn dieses Wort den Sohn Gottes, in welchem dem Vater alle Verherrlichung ist, in die eucharistische Existenz treten läßt? wenn wir den Logos, das lebendige Gotteslob, heraussprechen, nicht in leerer Stimme Schall, sondern schöpferisch bewirkend?“

Nun nachdem wir diese etwas pathetische Deklamation angehört: was heißt also endlich γεραίροντες τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ? Ist jetzt das *Konsekrationswort* das Ehrengeschenk oder *Christus*, der „herausgesprochen“ wurde? Wenn das Konsekrationswort: dann wiederhole ich eben: „ein rechtes Ehrengeschenk für Gott, dieses Konsekrationswort!“ — Ist es Christus: dann haben wir eben, was ich wollte, im eucharistischen Christus eine konkrete Opfergabe eine wahrhafte Oblation, „mit der wir Gott ein Geschenk machen“.

Doch des Streites enthebt uns Klemens selber, der allsogleich fortfährt: . . . τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ· δι' οὗ παραλαμβάνομεν τὴν γνῶσιν, διὰ τούτου δοξάζοντες ἃ μεμαθήκαμεν — „durch ihn verherrlichen wir, *durch den wir auch die Kenntnis erhalten.*“ Durch das Konsekrationswort erhalten wir keine Kenntnisse, wohl aber durch das Wort, das da ist der Sohn Gottes.[1]) So erklärt sich Klemens ausdrücklich, was er unter dem — nicht heiligsten, wie W. liest, sondern — „gerechtesten Wort“ verstanden wissen will; und Christus selbst, folgerichtig sein Leib und Blut, das in der Eucharistie gegenwärtig gesetzt wird, ist unser Opfer und unsere Ehrengabe.

* * *

Damit vergleiche man nun auch die beiden anderen Stellen, die ich in meinen Bemerkungen zitiert habe. In

[1]) Vgl. *Didache* c. 9: Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς . . . γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.

einem Fragment, das unter dem Namen des Alexandriners geht, finden wir die Parabel vom verlorenen Sohne auf folgende Weise erläutert: „Das gemästete Kalb wird geschlachtet (θύεται), das Lamm wie es sonst wohl auch heißt . . . so stark, daß es sich allen gewährt und ausreicht und, die von ihm genießen, sättigt; Fleisch ist er und Brot, und so reicht er sich zum Genusse. Den Söhnen also, die sich nahen, setzt der Vater das Kalb vor, das geopfert und gegessen wird — τοῖς μὲν οὖν προσιοῦσιν υἱοῖς ὁ πατὴρ τὸν μόσχον δίδωσι, καὶ θύεται καὶ τρώγεται.“[1]) „Opfern — so bemerkte ich zur Stelle — und Essen gehört [zeitlich] zusammen.“

Und dies bleibt wahr, ob nun Klemens „eine theologische Ausführung über die Kommunion gibt“, wie W. will, oder „eine liturgische Darstellung der eucharistischen Opferfeier“, wie er nicht will (S. 93). Wenn mein Gegner ferner meint, daß nach der Darstellung des Alexandriners Christus unter dem Bilde des μόσχος „einmal geschlachtet worden sei (am Kreuze), und nicht jedesmal geschlachtet werde, so oft er genossen werde“, und sich darauf bezieht, daß Klemens an derselben Stelle auch die Worte auf Christus anwende: ὁ ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀχθείς, was nur vom Kreuzestode verstanden werden könne: so tut er dies zu unrecht. Dieses Zitat, wie auch das unmittelbar dort voranstehende und unmittelbar nachfolgende, wird nämlich zu einem ganz anderen Zweck eingeführt; es will uns der Alexandriner damit nur zeigen, wer unter jenem „Kalb“ in der Parabel zu verstehen sei: Christus nämlich — so erläutert er —, der auch sonst das „Lamm“, das „Schaf“, „das vollständig vor dem Herrn verzehrte Opfer“ heiße.

Daß hier eine Abschweifung vorliege, gibt uns Klemens zu erkennen, wo er auf den früheren Gedanken zurückkommt: „Den ihm nahenden Söhnen also gewährt der Vater das Kalb, und es wird geschlachtet, und es wird

[1]) *M.* PG. 9, 158.

gegessen (καὶ θύεται καὶ τρώγεται)", auf diese Weise den Gedanken wieder aufnehmend, von dem er vorher gesagt: ὁ μόσχος θύεται [man beachte: stets θύεται], ὁ καὶ πάλιν ἀμνὸς λεγόμενος — das Kalb wird geschlachtet, das auch sonst das Lamm heißt.

Mit Recht sagte ich also: „Opfern und Essen gehört hier zusammen." Und da in der Gegenwart bei der Feier der Eucharistie gegessen wird, wird auch gleichzeitig geopfert.

Wenn uns Wieland dann glauben machen will: „Daß diese Schlachtung jedesmal in der Messe eigens vollzogen werde, daran... konnte Klemens nicht denken", und als Grund für diese Behauptung angibt: „weil der Begriff der Schlachtung damals noch viel weniger mit der Eucharistie verbunden wurde als der Begriff der Gabendarbringung" — so antworte ich darauf: contra factum non valet argumentum. Klemens führt eben de facto den Begriff der Schlachtung in die Eucharistie ein.

Daß er nicht allein steht, das zeigt uns eine Stelle bei dem wahrlich nicht späteren Tertullian, der in seiner Schrift *De Pudicitia* ganz ähnlich von unserer Sache schreibt, wo er sich darüber beschwert, daß die Katholiken alle, auch die größten Sünder, wieder zur Teilnahme an den Sakramenten der Kirche zulassen. „Recuperabit igitur — so räsoniert er — et apostata vestem priorem [baptisma], indumentum Spiritus Sancti, et annulum denuo signaculum lavacri, et rursus mactabitur [man beachte das Futurum] illi Christus (*Lc* 15,22 sq.), et recumbet eo in throno, de quo indigne vestiti a tortoribus solent tolli et abjici in tenebras (*Mt* 22, 12 sq.) nedum spoliati."

Dieser katholischen Auslegung der Parabel setzt er seine eigene entgegen, die uns zugleich offenbart, daß diese mactatio Christi auf die Eucharistie zu beziehen ist. „Der Heide — so meint er — der Gott nicht kennt: das ist der Sohn, der sein Erbteil verloren hat und fern vom Herrn weilt — recordatur patris Dei, satisfacto redit, vestem pristinam recipit; statum scl. eum quem Adam transgressus amiserat,

annulum quoque accipit tunc primum quo fidei pactionem interrogatus obsignat atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, Eucharistia scilicet."[1])

Ganz ebenso gehört zum Verständnis des Alexandriners die andere Stelle hieher, auf die ich aufmerksam gemacht habe; sie findet sich *Strom.* V 10. Dort heißt es: „Wahre Speise ist uns die geheime Wissenschaft, die da ist Fleisch und Blut des Logos, Erkenntnis der göttlichen Macht und Wesenheit. Sich selbst reicht er... wenn die Seele sich nährt, wie auch der weisheitsliebende Plato sich ausdrückt: ‚Speise aber und Trank des göttlichen Wortes das ist die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit'." Bis hieher ist es ganz richtig, was W. in seiner ‚Antwort' S. 91 sagt: „er redet von der Kommunion, vom Genuß der Eucharistie."

Daß diese Speise aber einen direkten Bezug zum Opfer habe und als Opferspeise gedacht werden muß, geht unmittelbar daraus hervor, daß Klemens fortfährt: „Deshalb sagt auch Plato: ‚Opfern mußt du nicht ein Schwein, sondern ein großes und wertvolles[2]) Opfer, und so über Gott deine Nachforschungen anstellen'." Es ist eben undenkbar, daß Klemens den Plato auf einmal von der Notwendigkeit eines Opfers in diesem Zusammenhange reden läßt, wenn ihm nicht zugleich der Gedanke vorschwebte, daß auch unsere Eucharistie nach Art eines Opfers zum Genusse zubereitet werde.

Aber welches ist nun unser Opfer, das wir, das „du" darbringen mußt. Zunächst beweist Kl., daß dies Christus sei daraus, daß der „Apostel sagt: unser Osterlamm ist geschlachtet Christus." Dies ist also das Opfer, das ‚du', das jeder Christ, der der Erkenntnis Gottes nachgeht, opfern muß; davon sagt er nun: „In Wahrheit ein wertvolles

[1]) *M.* PL. 2, 997 sq. — Vgl. auch de poenit. c 8.

[2]) So übersetze ich trotz W., der meint ἄπορος heiße nicht „wertvoll"; vgl. *Stephanus* thesaurus ling. Graecae I 1, 1641.

Opfer [vgl. oben: opfern mußt du ein ‚wertvolles Opfer'], der für uns sich opfernde (ἁγιαζόμενος) Sohn Gottes."

Da Klemens betont, daß du, daß ein jeder Christ opfern müsse, kann er schlechterdings und unmittelbar nicht die Opfertat Christi am Kreuze vor Augen haben, sondern eine, an der jeder Christ selbst aktiven Teil hat, die Eucharistie. Es ist hier also freilich zunächst die Rede vom Genuß eines Opfers; doch so, daß dieses, auch als Opferakt eine unmittelbare Beziehung zum Genießenden hat: „Opfern mußt du." Wenn aber das Opfer schon einmal in etwas besteht, wovon man essen kann, dann kann es nicht mehr ohne konkrete Sache oder Gabe gedacht werden.[1])

In dieser Auffassung muß uns eine dritte Stelle bestärken, die sich bei demselben Klemens *Strom.* IV 25 findet und die auch sonst nicht ohne Bedeutung für die Frage ist, die uns beschäftigt. Sie lautet: „Gerechtigkeit ist Friede und Beständigkeit des Lebens, auf die uns der Herr verweist, wo er sagt: ‚Geh hin im Frieden'; Salem ist nämlich dasselbe wie Frieden und als Friedensfürst wird unser Erlöser beschrieben, wo Moses redet von ‚Melchisedech, dem König von Salem, dem Priester des Allerhöchsten, der da den Wein und das Brot, die geopferte Nahrung, darbot' als Vorbild der Eucharistie" — ὁ Σωτὴρ ἡμῶν

[1]) Durchaus nichts „ohne Grund lese ich deshalb in den vorliegenden Text hinein" (W. Antw. S. 92), wenn ich ἁγιαζόμενος übersetze: „der fort und fort sich opfernde (Christus)." Nicht vom Essen und Genießen ist hier mehr die Rede; hiefür war Plato schont zitiert, wo Klemens sagte: „wie auch der weisheitsliebende Plato sich ausdrückt: Speise aber und Trank des göttlichen Wortes, das ist die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit". Es ist jetzt ein neuer Gedanke, den der Alexandriner vorbringt, wenn er fortfährt: „Deshalb sagt auch Plato: opfern mußt du usw." — der Opfergedanke. Dieser muß sich daher, soll die Rede unseres Klemens noch Hand und Fuß haben, auch bei den Christen finden; als Opferlamm tritt dann eben Christus hervor, der so fort und fort als die Opfergabe der Christen erscheint, die sie nicht etwa nur als am Kreuze einmal dargebracht und geopfert genießen, sondern auch täglich in eigener Opferhandlung Gott darbringen.

ἀναγράφεται βασιλεὺς [τῆς εἰρήνης], ὃν φησι Μωϋσῆς ‚Μελχισεδὲκ βασιλεὺς Σαλήμ, ὁ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον' τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον Εὐχαριστίας (*M.* PG. 8, 1370).

Hier wird einmal ganz, wie an der vorigen Stelle Christus mit Bezug auf den Genuß seines Fleisches und Blutes in der Eucharistie ἁγιαζόμενος heißt, diese selbst in ihrem Vorbilde ἡγιασμένη τροφὴ genannt und zu allem Überflusse dann diese selbst als Wein und Brot zu Christus als ihrem „Priester" (ἱερεύς) in Beziehung gebracht. Sich hier der offenbaren Wahrheit entziehen wollen, daß die Eucharistie in ihren spezifischen Formen von Brot und Wein als Opfer dargestellt ist, heißt den Blinden spielen.

* * *

Aber sollte Klemens auch nicht so deutlich sprechen, als es wirklich der Fall ist; sollte er überhaupt nur irgendwie im Sinne, wie es die allgemeine Überzeugung in der ganzen Kirche, bald wenigstens, sein sollte, verstanden werden können: so müssen wir ihn auch so verstehen. Das fordert der historische Zusammenhang der Dinge. Daß aber die Texte des Alexandriners von einem „wahren und wirklichen" eucharistischen Opfer nicht einmal aufgefaßt werden könnten, das wird W. nie beweisen.

„Klemens mag freilich um 217 gestorben sein [sicher ist dies nicht] zu einer Zeit, als Origenes 32 Jahre zählte"[1]: nichtsdestoweniger ist es wahr, was ich sagte, daß die beiden Männer „als Schüler und Lehrer zusammenhingen und ziemlich einige Jahre gleichzeitig in einer und derselben Kirche gelehrt haben"; darum bleibt auch bestehen, was ich aus dieser Tatsache schloß, daß sie in einer so praktischen Sache, „die sie ihrer ganzen Behandlungsweise nach gleichmäßig als bekannt beim Volke voraussetzten", nicht so grundverschiedener Meinung gewesen sein konnten, wie

[1]) Wielands Antw. S. 96.

mein Gegner es darstellt. Bei Origenes will er ja bereits den Oblationsgedanken voll und ganz festgehalten wissen.

Auch gibt uns das, was W. aus Origenes zitiert, keine solche Verschiedenheit zwischen Schüler und Lehrer zu erkennen; im Gegenteil läßt sich große Ähnlichkeit in der Ausdrucksweise konstatieren.

Alles was sich aus Origenes beibringen läßt, sind die zwei Sätze aus den Büchern *gegen Celsus*: „Mag Celsus, der Gott nicht kennt, den Dämonen Dankopfer bringen; wir aber danken dem Schöpfer des Alls und essen die *unter Danksagung und* über dem Dargebotenen gesprochenen *Gebet* geopferten Brote, die durch dies Gebet ein heiliger Leib geworden (ἄρτους . . . σῶμα γενομένους ἅγιον), der auch die ihn genießenden heiligt. — Auch Erstlinge will Celsus den Dämonen geopfert wissen; wir aber bringen diese dem dar, der gesagt hat: ‚Es sprosse die Erde . . .'" (VIII 33 f).

Nun von den Erstlingen spricht Klemens auf die gleiche Weise, wo er *Strom.* VII 7 sagt: „Aller Dinge Gebrauch immerdar auf Gott hinlenkend, so opfern wir dem Geber aller Dinge die Erstlinge von Speise und Trank und Öl, indem wir danksagen sowohl durch die Hingabe als den Gebrauch als durch das Wort (διὰ λόγου τοῦ δοθέντος αὐτῷ)". Und daß in der Eucharistie Brot und Wein geopfert und uns zur Speise gegeben wird, das hat uns auch Klemens *Strom.* IV 25 erzählt; daß diese Speise nichts anderes ist als Fleisch und Blut des Logos und dieser selbst, durch den wir unter Gebeten dem Vater ein Ehrengeschenk machen, das hat er an anderen Stellen, wohl weitläufiger als sein Schüler auseinander gesetzt, *Strom.* V 10 und VII 6.

Dabei mag es wahr bleiben: „So klar, wie man es wohl wünschen möchte, drückt sich Klemens nicht aus." Aber auch dies erklärt sich leicht; „er achtet die *Arkandisziplin,* redet zu solchen, die ihn verstehen, und will, daß andere ihn überhaupt nicht verstehen." So lauteten

meine Worte in meinen Bemerkungen S. 346. — Und was erwidert mir mein Gegner hierauf? „Es ist, das sei nur nebenher bemerkt, gegen jede wissenschaftliche Methode, etwas, was man nicht nachweisen kann, aber doch möchte, mit der Arkandisziplin zu beweisen“ (S. 94).

Nun was wollte ich denn mit der Arkandisziplin beweisen? Das Faktum, daß Klemens nicht so klar von der Eucharistie redet als man vielleicht erwarten möchte. Und beweist sie dies vielleicht nicht? Oder war es nicht gerade eine Vorschrift dieser Disziplin, wenn man schon von den Dingen des Glaubens rede, verschleiert von ihnen zu reden? Oder ist es nicht mehr erlaubt aus einem historischen Faktum ein anderes zu erklären?

Daß aber Klemens unter dem Einfluß der Arkandisziplin stand, das ist zum mindesten sicherer, als der exotische Opferbegriff Wielands. Gerade bei der Stelle, wo er das Opfer des Melchisedech auf die Eucharistie hinüberführt (*Strom.* IV 25), fügt er hinzu: „In Mysterien führt uns also der Erlöser ein, ganz wie es in der Tragödie heißt: ὁρῶν ὁρῶντας καὶ δίδωσιν ὄργια; und fragst du mich, was sind das für Orgien, von denen du sprichst, so höre: die nicht Eingeweihten sollen die Geheimnisse nicht wissen (ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτοῖς). Und wenn einer noch einmal drängt und fragt, was es mit jenen Geheimnissen sei, so möge er eben wiederum hören: Nicht recht wäre es, daß du es wissest; so wissenswert sie an sich sind, dem der nicht fromm, sind fremd Gottes Geheimnisse.“

Doch Wieland gibt es ja zu, „daß Klemens so manches aus Vorsicht verschleierte oder verschwieg.“ Aber — „wenn er schon einmal von Fleisch und Blut des Logos spricht, welches wir genießen, und wenn er diesen Logos mit dem gekreuzigten Christus identifiziert und wenn er in diesem Zusammenhang von einem wertvollen Opfer spricht, so möchte ich doch fragen, was es noch verschlagen hätte, wenn er auch das noch gesagt hätte, daß wir Leib und Blut des Logos Gott als Opfergabe darbringen!“ (S. 94.)

Ganz recht; aber er hat dies ja auch gesagt, wie ich oben dargetan; hat es aber nur getan gerade so, wie er auch von Fleisch und Blut des Logos redet, den wir genießen, nämlich verschleiert. Oder hat mein Gegner nicht bemerkt, daß Klemens auch dort, wo er von diesem „Fleisch und Blut" spricht, gleich wieder abschweift hinüber zu übertragenen Auslegungen? „Wahre Speise ist uns die geheime Wissenschaft, die da ist Fleisch und Blut des Logos, Erkenntnis der göttlichen Macht und Wesenheit etc. . .": so haben wir ihn eben erst reden hören. Es ist nämlich Sache der Arkandisziplin, nicht sowohl überhaupt nicht von den Geheimnissen zu reden, sondern so, daß die Rede nicht so leicht verständlich sei.

Auch sei mir noch die Gegenfrage erlaubt: wenn Klemens alles, was nun Wieland verlangt und so wie er es verlangt, hätte sagen und offenbaren sollen: wie hätte er dann überhaupt noch irgendwelche Arkandisziplin gewahrt, die er doch ganz offenbar wahren wollte?

Weiter mich hier mit der *Arkandisziplin* und ihrer Bedeutung für unsere Sache abzugeben, finde ich keine Veranlassung; die Tatsache des Bestandes derselben bei Klemens, Tertullian u. a., für welche ich sie angerufen habe, leugnen wollen oder deren Einwirkung auf die Ausdrucksweise der Väter im Geheimnisse der Eucharistie unterschätzen: ist eben auch schon die Folge eines eigentümlichen „Geschmacks" und einer vorgefaßten „Tendenz".

Daß Justin dieselbe beachtet hat, habe ich nirgends behauptet; habe ich ja im Gegenteil von ihm gemeint, daß er eher zu viel von unserem Geheimnisse vor den Heiden ausgeplaudert habe, und ihn als ein einzeln dastehendes Faktum erklärt. Daß man aber trotz dieser einzeln dastehenden Ausnahme —exceptio firmat regulam, heißt ein bekanntes Wort— „der Arkandisziplin nicht trauen" könne, selbst in Bezug auf solche Autoren, die wie Klemens und Tertullian sich ausdrücklich durch sie gebunden erklären, das, meine ich, ist die Vorsicht doch etwas zu weit getrieben.

Auf diese Weise „halte auch ich mich an Tatsachen und ziehe aus dem meine Schlüsse, was einer gesagt hat"; und wenn mir einer unserer Väter im Glauben offen erklärt, daß er sich durch die Disziplin verhindert finde, offener über ein Mysterium zu reden, so meine eben auch ich, daß er mich hier nicht „anlügen" wollte und erwarte nicht Offenbarungen von ihm, die er mir absichtlich nicht gegeben hat. So wird man die Bemerkungen meines Gegners auf ihren wahren Wert zurückführen können, die er S. 97 f. an meine Adresse ergehen läßt.

§ 3. Der hl. Justin

Mit Minutius Felix weiß unser Autor selber nicht viel anzufangen; von ihm sagt er: „Minutius Felix verhält sich, dem Zweck seiner Schrift entsprechend, hinsichtlich der liturgischen Opferfeier mehr reserviert und erklärt lediglich ein gutes Leben als das Opfer. ‚Wer die Unschuld bewahrt, gerecht ist, sich von Betrug fern hält, einem Menschen aus der Not hilft: der schlachtet das beste Opfer; dies sind unsere Opfergaben'."

Wenn nämlich nichts anderes als das, was Minutius Felix hier aufzählt, als Opfer der Christen anzuerkennen wäre, dann gäbe es überhaupt kein eucharistisches Opfer mehr, auch nicht einmal im Sinne wie es Wieland noch für jene Zeit festhalten will; denn „die Unschuld bewahren, gerecht sein, sich von Betrug fernhalten, einem Menschen helfen": nichts von allem dem hat eine besondere Beziehung zur Eucharistiefeier. Ich denke, mein Gegner wird es mir so nicht verargen, wenn ich diesen Autor mit Stillschweigen übergehe.

Wenden wir uns zu Justin dem Märtyrer, dem Hauptzeugen Wielands — wenn nur auch alles wahr wäre, was er von ihm sagt, oder so sich verhielte, wie er es ihn sagen läßt.

A. Zwei Redeweisen — Ein Sinn

Hören wir wieder zunächst, wie mein verehrter Gegner sich die Lehre des Märtyrers zurechtlegt. „Justinus der Martyrer —so S. 50 *MC*— erklärt gleichfalls, daß Gott einer materiellen Opfergabe von seiten der Menschen nicht bedarf; er nennt zwar die Oblation, welche die vom Aussatz gereinigten Israeliten darbringen mußten, den Typus des Eucharistiebrotes, welches Christus als Gedächtnis seines uns von den Sünden reinigenden Leidens eingesetzt; mit dieser Eucharistie sollen wir Dank sagen für die Schöpfung und Erlösung, und darum nennt er das Brot und den Becher der Eucharistie das Verherrlichungsopfer, welches die Heidenvölker an jedem Ort Gott darbringen; daß ihm aber nicht das Eucharistiebrot und der Eucharistiebecher an sich das Verherrlichungsopfer sind, sondern vielmehr das die Eucharistie bewirkende und auf ihr beruhende Danksagungsgebet, spricht Justinus eben so klar aus: ‚Daß Gebete und Danksagungen, von den Würdigen vollzogen, allein vollkommene und Gott genehme Opfer sind, das behaupte auch ich (wie Tryphon, der die bekannte Malachiasweissagung . . . auf die Gebete der Juden beziehen will); denn das allein haben auch die Christen zu tun überkommen, auch bei ihrer Gedächtnisfeier mit Speise und Trank, bei welcher sie auch des Leidens, welches um ihretwillen der Gottessohn erduldet, gedenken‘.“

„Das einzige Opfer also —so lautet nun W.s Schlußfolgerung— welches die Christen darzubringen gelernt haben, sind die Gebete und Danksagungen, welche sie ‚auch‘ an ihr Gedächtnismahl knüpfen; das Essen dieses Mahls zur Erinnerung an den Tod Christi und die dasselbe herstellenden und darauf gegründeten Gebete und Danksagungen, das ist das Opfer der Christen, nicht Eucharistiebrot und Eucharistiewein.“

Und wenn nun gerade diese letzte Behauptung: „Nicht Eucharistiebrot und Eucharistiewein“, dem was Justin sonst sagt, direkt widerspricht? wenn derselbe Justin,

der hier Gebete und Danksagungen allein als vollkommene und Gott genehme Opfer erklärt hat, an einer anderen Stelle desselben *Dialogs* (c. 41) gerade das konkret vorliegende Brot der Eucharistie und den konkret dastehenden Kelch der Eucharistie als die christlichen Opfer erklärt, „welche an jedem Ort von uns Heidenvölkern dargebracht werden"? wenn er Brot und Wein als das erklärt, in dem Dank gesagt wird (*Apol I* 65), diese Dinge schlechthin „Eucharistie" heißt und als Opfer mit dem Mehlopfer der Aussätzigen des alten Bundes in Vergleich bringt (*Dial.* c. 41)? Was dann? hat Justin etwa von dieser Seite den „Unehrlichen" gespielt? —

Ganz gewiß! der Verfasser von *MC* hat zum mindesten kein Recht, so diktatorisch hier voranzustürmen und alle die zu verachten, die seine Meinung nicht teilen; und dies umsoweniger, als beide Redewendungen Justins sich wohl vereinigen lassen, — wenn man annimmt, daß Justin die Eucharistie als objektive Opfergabe anerkannte; nicht so,— wenn man dies leugnet und in Abrede stellt.

* * *

Jenen ersteren Weg habe ich eingeschlagen, als ich S. 344 meiner Bemerkungen erklärte, daß man, um Justin richtig zu verstehen, „sich stets erinnern müsse, daß unter Gebeten auch jenes reale und durch ein äußeres Zeichen offenbare Gebet mitverstanden werde, welches die Christen zu Gott emporsenden, wenn sie in ihrem wahren Opfer ‚auch' mit der Eucharistie d. h. mit konsekriertem Brot und Wein danksagen".

Dort fügte ich hinzu, daß „wir es andrerseits recht gut verstehen, warum die Väter im allgemeinen und insbesondere auch Justin so sehr betonten, daß bei den Christen Opfer, und selbst das eucharistische Opfer nur unter der Rücksicht als Gebet und Gottes Lobpreis dem Herrn dargebracht werde". Es geschah dies eben, um der äußerlichen Auffassung der Heiden entgegenzutreten, die da meinten,

mit dem Schlachten der Opfertiere sei alles getan und auf die innere Opfergesinnung, die Gebetsgesinnung komme es nicht an; wohl auch dem Glauben sich hingaben, als ob sie durch das Schenken eines Stieres oder Schweines ihren Göttern einen rechten Gefallen erweisen und deren Bedürfnissen zuvorkommen könnten. Wir haben ja bereits gesehen, wie durchwegs alle Apologeten derartigen verkehrten Opferauffassungen entgegentreten mußten. Wo immer sie Opfer ausschließen, reden sie stets davon, daß Gott von Fett und Gerüchen und fleischlichen Genüssen nichts habe, darum auch, an sich und zunächst nur in diesem Sinne, keiner Opfer bedürfe.

Der Weg, den ich angegeben, wäre gangbar; ich habe aber wenig Dank bei meinem Gegner geerntet; nur daß er triumphierend seinen Lesern verkündet, daß ich damit mir seine Meinung selbst zu eigen gemacht hätte (S. 88).

Hierin hat er sich gründlich getäuscht. Herr Wieland hat mir des öfteren —allzu oft als daß ich es begreifen könnte, wie er gerade hier darauf vergessen mochte— zu erkennen gegeben, ja mir mehr als einmal die heftigsten Vorwürfe darüber gemacht, daß ich in meinen Bemerkungen dem Worte „Opfer“ einen völlig fixen und konstanten Begriff unterlege; hier schon unterscheide ich mich wesentlich von ihm. Mein, wie er sagt, πρῶτον ψεῦδος, „das Fundament meiner Erwägungung“, wie er selber S. 15 konstatiert, ist ja, daß ich mit der heutigen Schule festhalte: „Opfer ist eine Gabe, welche man Gott darbringt zur Anerkennung seiner Majestät“ (S. 51).

Doch *auch in diesem Verstande* genommen —mein Gegner weiß dies aus der Zeit, da er dem Studium der dogmatischen Theologie oblag— ist *jedes* Opfer nach allgemeiner christlicher Lehre aus seinem innersten und ureigentlichen Zweck heraus zunächst und vor allem *Verherrlichung Gottes*, Anerkennung seiner unendlichen Majestät, ist *Bitte*, ist *Danksagung*, mit einem Worte Gebet — keines das mit bloßen Worten geschieht, sondern eines,

das sich in einer konkreten äußeren Tat, einer Handlung an einem vorliegenden Gegenstande, kundgibt.

Daß die Opfer diese Richtung zu Gott hin haben, war auch Justin nicht unbekannt; wir dürfen es glauben; zu Akten der Gottesverehrung wurden die Opfer ja stets gerechnet. Nehmen wir nun an, Justin habe bei „seinen Gebeten und Danksagungen, die von Würdigen dargebracht werden", auch solche reale Gebetsäußerungen, wie sie die Opfer sind, mit einverstanden und habe, obwohl er an der Eucharistie als wahrem und eigentlichem Opfer festgehalten, gerade diese Gebetseigenschaft der Opfer gegen die äußerliche Auffassung, die damals grassierte, hervorkehren wollen: so schwindet jeder Gegensatz und jeder Widerspruch in seinen Behauptungen. Aber er erkennt —seine Worte belehren uns hierüber— auch ein „wahres und eigentliches Opfer" auf Seiten der Christen an. Von einer solchen „realen Danksagung" spricht er ja fast mit den nämlichen Worten, wo er *Apol. I* 66 sagt: καὶ ἡ τροφὴ αὕτη [ὁ εὐχαριστηθεὶς ἄρτος καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ] καλεῖται παρ' ἡμῖν Εὐχαριστία.

Das heißt man auch nicht die Frage umgehen —wie mein Gegner meint S. 87 – die Frage nämlich, auf welche es uns allein ankommt: „Hat Justinus die Eucharistie liturgisch als Opfergabe *oder* als Gebet aufgefaßt?" Denn gerade diese Frage ist beantwortet dahin, daß Justin die Eucharistie zunächst als Opfergabe aufgefaßt, und dadurch eben auch als Gebet und Danksagung. In scholastischen Formen würde man auf diese Einwendung Wielands antworten: nego disjunctionem, et addo tertium membrum.

* * *

Mein Gegner vermeinte gerade in diesem Punkte einen Hauptschlag gegen mich geführt zu haben; noch am Schlusse

seiner Antwort (S. 108) verkündet er es in Sperr- und Fettdruck seinen erstaunten Lesern: „S. 344 [in der Abhandlung *Altar und Opfer*] gibt mir Dorsch meine von ihm von S. 326—350 bekämpfte Hauptthesis mit dürren Worten ausdrücklich selber zu, daß ‚die Väter im allgemeinen und so auch Justin betonen, daß bei den Christen **Gebete** [—soll heißen Opfer—] und selbst das eucharistische Opfer **nur** unter der Rücksicht als Gebet und Gottes Lobpreis dem Herrn dargebracht werde, daß unsere Apologeten mit Recht(!) betonten, daß wir Opfer nicht kännten als **Gaben** an die Gottheit, sondern daß uns nur obliege, Gott zu loben, ihn zu bitten und ihm zu danken, und daß diesem Zwecke selbst das einzige Opfer, das wir kennen, die Eucharistie, dienstbar sei".[1])

Mit der Ausführung, die ich bereits vorausgeschickt, ist auch die Antwort auf diese gegnerische Insinuation gegeben. Sie liegt auf der Hand. Der Autor hätte nur festhalten sollen, was er mir doch sonst nicht müde wird vorzuhalten, daß ich „fort und fort meinen schulgemäßen Opferbegriff hereinziehe und geflissentlich ignoriere, was er immer so scharf hervorhebt, daß die ältesten Christen nicht meinen Opferbegriff hatten"; dieser mein Opferbegriff ist eben undenkbar ohne Gabe und Oblation.

Diesen meinen Opferbegriff möge W. nur einsetzen in den mit so großer Verwunderung angestaunten

[1]) Wenn es hier in meinen Worten heißt, daß die Apologeten „betonten", so soll dies wohl selbstverständlich nur heißen, daß sie diese Seite der Opfer gegen die Heiden hervorkehrten; und wenn ich sagte, daß sie hervorkehrten, wie bei den Christen Gebete —dies ist ein Versehen, und soll heißen *Opfer* im allgemeinen— und selbst das eucharistische Opfer nur unter der Rücksicht als Gebet dem Herrn dargebracht wurde: so ist dies eben eine Anspielung auf den Wortlaut der Stelle, die sich bei *Justin* im Dialog mit Tr. c. 118 findet; sonst hätte ich etwa gesagt die Apologeten hätten nur betont, daß die Opfer der Christen Gebete etc. seien.

Satz und für eine Aufregung wird kein Grund mehr bestehen. Der Satz wird dann lauten: „Wir verstehen recht gut, warum die Väter und so auch Justin so sehr betonten, daß bei den Christen . . . selbst das eucharistische Opfer —d. i. das wahre und eigentliche Oblationsopfer, das sie in der Eucharistie anerkannten— doch nur unter der Rücksicht als Gebet und Gottes Lobpreis dargebracht worden sei.“ „Bei den Heiden —so lautet die von W. bebeanstandete Stelle weiter— war eben der Glaube verbreitet, daß man den Göttern Opfer darbringe zur Stillung eines wahren Bedürfnisses derselben, weil diese förmlich darnach hungerten; demgegenüber betonten unsere Apologeten stets mit Recht, daß wir Opfer nicht kännten als ‚Gaben an die Gottheit‘ —es versteht sich aus dem unmittelbaren Zusammenhang ohne jede Schwierigkeit: in dem beanstandeten heidnischen Sinne, als Gaben, durch die wir einem Bedürfnisse Gottes abhelfen könnten—; sondern daß uns nur obliege Gott zu loben, ihn zu bitten und ihm zu danken, und daß diesem Zwecke selbst das einzige Opfer, das wir kennen —aber als wahres und eigentliches Opfer im Sinne von Darbingung einer Gabe— die Eucharistie dienstbar sei“.

Ich glaube, mein Gegner wird hiernach begreifen, daß wir beide in unserer Anschauung noch immer himmelweit auseinanderstehen. Es mag sein, daß man an der Stelle ein wenig acht haben mußte, um sie recht zu verstehen; im Zusammenhang ist sie nicht mißverständlich. Wieland aber hätte am allerwenigsten ein Recht, sie falsch aufzufassen, der da ja so gut weiß, was ich beharrlich unter „Opfer“ verstanden wissen will. Zum besseren Verständnis will ich unsere beiderseitige Anschauung über die Sache in den Hauptsätzen einander gegenüberstellen.

Wieland sagt: Die Apologeten, und speziell Justin kennen **kein** Opfer im Sinne von einer **objektiven Dar-**

Ich sage: Auch in der Auffassung jener Apologeten, speziell Justins, war die Eucharistie, unser Opfer, **ein**

bringung, von Oblation einer konkreten Gabe an Gott.

W.: Die Christen hielten die Eucharistie ihrem **Wesen** nach für Gebet, so daß Gebet und Verherrlichung Gottes das Opfer formell konstituierte.

W.: Jene Christen aus der ältesten Periode kannten die Eucharistie selbst allein und ausschließlich als Gebet und Verherrlichung Gottes, die freilich mit einem Mahle sich verband und die der sakramentale Christus mitfeierte.

Opfer im eigentlichen Sinne, die **Darbringung** und Oblation einer konkreten Gabe an Gott.

Ich: Die Christen waren sich bewußt, daß die Eucharistie, wie alle Opfer, dem **Zweck** diene, Gott die schuldige Verehrung und Verherrlichung darzubringen.

Ich: Die Apologeten betonten zwar einer irrigen Anschauung der Heiden entgegen als Zweck des eucharistischen Opfers, mit Vorliebe den, der in der Verherrlichung Gottes bestand; dies taten sie aber nur, nachdem bei ihnen sein eigentlicher Opfer- (Oblations-) charakter feststand.

Da bleibt immerhin noch Grund zum Streit zwischen Wieland und mir und eine gewaltige Meinungsdifferenz zu begleichen, obwohl auch bei mir der Satz zu lesen steht, daß die Christen „Opfer nicht kännten als Gaben an die Gottheit"; man verstehe nur diese Gaben in dem Sinne, in welchem ich davon redete, als Gaben, wie sie die Heiden auffaßten, *durch welche man „einem Bedürfnisse Gottes abhelfen, seinen Durst und Hunger stillen könne"*.

Das ist etwas ganz anderes als was mein Gegner im Sinne hat. Und wenngleich ich dann hinzufüge, „daß auch unser einziges Opfer dem Zweck des Gotteslobes diene"; so setze ich —mein Gegner wird mich verstehen— eben schon voraus, daß die Eucharistie, bevor sie einem Zweck diene, bereits als „Opfer" (Oblationsopfer) kon-

stituiert sei. Daß die Eucharistie auch im Sinne der Apologeten ein solches Opfer gewesen, das war es ja gerade, was ich mich im vorausgehenden darzutun bemühte.

Die Deklamation meines Gegners hat keinen Sinn; er hätte nur das beobachten sollen, was er mir fast auf Schritt und Tritt vorwirft; er hätte keinen Gedanken aus dem Zusammenhang reißen, meine Begriffe nicht verdrehen, sich nicht damit abgeben sollen, das Urteil seiner Leser —absichtlich oder unabsichtlich, das entzieht sich meiner Beurteilung— auf falsche Fährten zu lenken. Dann hätte er sich auch die Verwunderung sparen können, der er S. 88 Luft macht: „Allein ebenso merkwürdig fällt Dorsch im unmittelbaren Anschluß an seine Worte wieder auf seine alte Behauptung zurück", daß nämlich auch Justin die Eucharistie als ‚wahres und eigentliches Opfer' anerkannt habe. Ich hoffe, meinen Gegner überzeugt zu haben, daß ich diese meine „alte Behauptung" nie verlassen hatte.

B. Das eucharistische Opfer als Mahl

Ich hatte in meinem Artikel S. 337 eine Ausführung der Gedanken Wielands mit der Bemerkung abgeschlossen: „So wissen wir es nun: die Eucharistie wurde in jenen Tagen [der Urkirche] nur als ein Mahl betrachtet u. s. w."— Darauf stellt mein verehrter Gegner nun die Gegenfrage: „Wo, H. Dorsch, habe ich gesagt, daß die Urkirche die Eucharistie nur als Mahl betrachtet habe? Wo habe ich von einem ausschließlichen Mahlcharakter der Eucharistie gesprochen?"

So nehme denn Herr Wieland seine Studie zur Hand. Dort liest man auf Seite 45 in der Tat den Satz: „Wir finden die Liturgie des apostolischen Jahrhunderts ausschließlich unter dem Bild des Mahles." In demselben Sinne muß man aber auch Sätze auffassen, wie sie ebenda zB. S. 36 zu lesen sind: „Die christliche Liturgie im engern Sinne bestand also wesentlich in einem Mahl."

Gewiß! Mein Gegner wird mir gleich in die Rede fallen und sagen, daß er doch auch stets die Verherrlichung

Gottes betont habe, die in den eucharistischen Gebeten sich kundgebe. Ganz recht; aber deshalb sind nun jene ersteren Sätze nicht ungesprochen, und Wieland kann mir nicht vorwerfen, daß ich ihm „fälschlich“ eine Behauptung unterschoben hätte.

Im übrigen steht aber auch gleich bei mir zu lesen und dies in unmittelbarem Zusammenhang: „W. selbst scheint (das Unzulängliche seiner Behauptung) zu fühlen und er beeilt sich, *ein weiteres Moment in dieses Mahl einzuführen,* indem er es als solches bezeichnet, ‚welches freilich durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinn ist‘.“ Auf welcher Seite ist nun „Fälschung“ des Urteils der Leser zu finden?

Mein Gegner redet also —wenn wir nun absehen vom *ausschließlichen* Mahlcharakter— wenigstens oft davon, daß „bei den Vätern des *ersten* und *zweiten* Jahrhunderts das christliche Opfer das konsekrierende Eucharistiegebet und das Eucharistiemahl sei.“ So in der *Antwort* S. 3; an dieser Stelle bringt er als Grund für den zweiten Bestandteil, für das christliche Opfer als Mahl, den, daß „mit dem die Eucharistie herstellenden Verherrlichungsgebet das Eucharistiemahl zeitlich und liturgisch eng verbunden sei“ (vgl. auch *Antwort* S. 80). Daß aber wegen einer solchen Verbindung das Mahl auch schon miteintrete in das Wesen des Opfers, das ist zum mindesten nicht evident.

Bei der Untersuchung über die *einzelnen* Väter läßt er dann diesen Teil seiner Behauptung fast völlig unberührt; so auch in Betreff des hl. Justin. Oder ist der Umstand, daß Justin [oder die Didache] *gelegentlich* von der Eucharistie auch als Mahl sprechen, schon ein Beweis, daß ihnen dieselbe gerade unter dieser Rücksicht als Opfer gegolten habe? Das glaube ich nicht, obgleich diese Wahrnehmung für W. Grund genug sein mag, zu verkünden: „das ganze Urchristentum habe in diesem Sinne geschrieben, daß der Opferbegriff in der Verherrlichung

Gottes *durch das eucharistische Mahl bestehe*" (*Antwort* S. 80; 104).

Für diesen Teil seiner Behauptung ist also unser Autor den Beweis schuldig geblieben. Ja, da ein Mahl als solches sicher kein Gebet und keine Danksagung ist, so kann man sich nur wundern, daß ihm das „Allein Gebete und Danksagungen" an der für ihn klassischen Stelle Justins (*Dial.* c. 117) so gar keine Schwierigkeiten bereitet, immerhin auch ein Mahl im eucharistischen Opfer zu entdecken. Doch Schwierigkeiten scheint es nach unserem Autor überhaupt nur für andere zu geben.

Das einzige, um was W. sich direkt und unmittelbar bemüht, ist zu zeigen, daß „Gebete und Danksagungen" das Opfer der Christen seien. Dies aber glaubt er hinlänglich daraus ableiten zu dürfen, daß bei Justin im *Dialog mit Tryphon* die Worte sich finden: „Daß Gebete und Danksagungen . . allein vollkommene und Gott genehme Opfer sind, das behaupte auch ich; denn das allein haben auch die Christen zu tun überkommen, auch bei ihrer Gedächtnisfeier . ." Dieser einen Stelle müssen nun alle anderen, sollten sie auch noch so klar von der Eucharistie als wahrem und eigentlichem Gabenopfer reden, einfach weichen, sogar ohne daß sich unser Autor in *MC* die Mühe nähme, irgend eine annehmbare Interpretation derselben mitzugeben.

C. Der hl. Justin, ein offenbarer Vertreter der herkömmlichen Opferauffassung

Stellen, die uns über Justins Oblationsauffassung von der Eucharistie unterrichten, gibt es mehr denn eine; sie bleiben trotz *Dial.* c. 117 mit ihrer ganzen Kraft bestehen und reden eine allzu deutliche Sprache, als daß man sich in der Manier unseres Verfassers leichter Hand darüber hinwegsetzen dürfte. Unterziehen wir dieselben einer neuen Betrachtung und erwägen wir dabei, was mein Gegner nunmehr in seiner Antwort dagegen zu sagen weiß; diese

Erwägung wird uns in unserer früheren Auffassung Justins nur bestärken können.

Ich will mich nun nicht darüber aufhalten, wie mein Gegner die Stelle *Apol. I* 13 erledigt, wo Justin sagt: „Den Schöpfer des Alls verehren wir, nur sagen wir, daß er des Blutes und der Trank- und Rauchopfer nicht bedarf, und so loben wir ihn *bei allem, was wir darbringen,* aus allen Kräften für die Erschaffung etc. .“ Wenn aber W. schließlich zugeben muß, daß dieses „Dargebrachte“ nicht allein die Liebesgaben, sondern auch die Eucharistie selbst ist (S. 67), so hat er vieles zugegeben; man könnte eben unter dieser Voraussetzung schon daran denken, was Justin, wie wir sehen werden, *Dial. c. Tr.* c. 41 auch ausdrücklich sagt, daß die Danksagungen, lediglich als Begleiterscheinung unserer Opfer und nur als ihr *Hauptzweck* in Betracht kommen[1]) — λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες. Der Ausdruck ἐφ' οἷς προσφερόμεθα tritt in dem Satze entschieden als christliches Gegenstück den Blut- und Trank- und Rauchopfern der Heiden gegenüber, und Justin will lediglich betonen, daß wir Christen, auch wenn wir Gott Opfer darbringen, es nicht tun, um dem „Bedürfnislosen“ beizuspringen, sondern nur um ihm dabei für alles zu danken.

An dieser Auffassung kann uns auch der erklärende Zusatz nicht wankend machen, den wir angeschlossen finden: „denn diese Art der Verehrung haben wir als die allein Gottes würdige gelernt, daß wir das von ihm zum Lebensunterhalt Geschaffene nicht dem Feuer übergeben, sondern uns selbst und den Dürftigen darbringen.“ Mit diesen Worten will er ja nur erklären, warum wir Christen keine Brandopfer, wie sie bei den Heiden in Gebrauch waren, kennen; die Dinge seien uns ja nicht zum Verbrennen, sondern zur Nutznießung gegeben. In den Worten, die dort folgen: „ihm aber dankbar *durch das Wort* feier-

[1]) Zu allem Überfluß gesteht W. dies selber ein, wo er S. 65 sagt: „Der *Hauptzweck* des ποιεῖν (dial. c. 41) ist die Danksagung.“

liches Lob emporsenden", kommt er dann auf den obigen Gedanken zurück, leugnet aber dadurch nicht, daß dieses „feierliche" Lob bei einem „Opfer" (ἐφ' οἷς προσφερόμεθα) geschehe.

Doch wie gesagt, wir wollen in dieser Stelle nicht unsere Sache urgieren; nur das erkennt man leicht, daß dieselbe keineswegs dem, was wir später von der Opferauffassung des Märtyrers hören werden, entgegensteht, sondern als damit harmonierend verstanden werden kann.

Was dieses „Dargebrachte" dann gerade unter der Rücksicht, unter welcher sich das Lob Gottes damit verbindet, sei, das erfahren wir in derselben Apologie c. 65 und 67, wo wir lesen: „Darauf wird dem Vorsteher der Brüder Brot und Mischwein gebracht, und dieser nimmt die Gaben und sendet Lob und Dank [c. 67 ὅση δύναμις αὐτῷ ganz wie c. 13] dem Vater des Alls durch den Namen seines Sohnes und des hl. Geistes empor und vollzieht ausführlich die Eucharistie", jene Eucharistie, zu der das Volk „Amen" ruft (c. 67), aus der die Speise hervorgeht, die selbst „Eucharistie" heißt und „von der nur die genießen dürfen, die glauben" (c. 66). Sie scheint es also auch zu sein, die c. 13 das genannt wurde, was wir, wie die Heiden ihre Opfer, nach unserer Christenweise Gott „darbringen". Doch auch das wollen wir noch nicht allzusehr betonen; zu denken gäbe es immerhin.

* * *

Mehr schon muß es unsere Verwunderung erregen, daß der Autor selbst von S. 68 seiner Antwort an stetig von unserer Eucharistie redet als „einer Verherrlichung Gottes durch Brot und Kelch", „als einer Danksagung, welche mit Brot und Kelch von den Christen auf der ganzen Erde dargebracht wird". Eine solche „Danksagung", welche durch materielle Gaben und „mit" konkreten Gegenständen geschieht, erinnert uns nämlich lebhaft an das, was ich oben von „realer Danksagung" ausgeführt habe, die in

jedem Opfer wiedergefunden werden kann, ohne daß dessen „wahrer und eigentlicher Opfer- d. h. Oblationscharakter“ geleugnet werden muß.

Diese „Danksagung durch, mit Brot und Kelch“ erklärt Wieland S. 71 seiner Antw. mit Bezug auf Justin durch eine Redewendung, die ihm auch sonst geläufig ist: „Wir danken aber nach Justin —so meint er dort— mit der Eucharistie nicht in dem Sinne, als ob wir die Eucharistie, etwa vor, in oder nach der Konsekration als Gabe darbrächten, sondern indem wir durch die Konsekration die Eucharistie die personifizierte Danksagung schaffen.“

Eine ganz wundersame Erklärung! Mein Gegner wollte erklären, wie wir in der Eucharistie eine Danksagung „mit Brot und Kelch“ haben, und er zeigt uns nun, wie wir „durch die Konsekration“ (Konsekrationsworte) dies zu Wege bringen! Das ist immerhin zweierlei; das eine, nämlich Brot und Wein sind konkrete Gegenstände, die Konsekration besteht in Worten.

Was soll es fernerhin heißen: „wir danken, indem wir durch die Konsekration ‚die personifizierte Danksagung‘ [nämlich Christus, den W. sonst wohl auch die personifizierte Verherrlichung Gottes nennt] schaffen“? Davon liest man einmal nichts bei Justin; dann aber versteht man unter dieser „personifizierten Danksagung“ *entweder* die Person Christi selbst: und so hätten wir, was ich behaupte, eine wahrhaft konkret vorliegende Gabe, von der aber W. an einem anderen Orte (S. 54) meinte: „wie können wir auch Gott seinen eingeborenen Sohn schenken?“[1]) — *oder* aber es sind hier die „Danksagungen“ zu verstehen, die nun Christus selbst an unserer statt Gott darbringt: dann hängen diese aber wieder nicht von uns ab, sondern sind Christi eigene Sache; sicher werden diese nicht durch die Konsekration als solche gegenwärtig gesetzt, sind auch nicht *„Brot noch Kelch“*.

* * *

[1]) Vgl. hier oben S. 83 f. 88 f.

Gehen wir nun zu greifbareren Beweismomenten über. Und da findet Justin in unserer Eucharistie das vollendete Nachbild der alttestamentlichen Opfer; so findet er in ihr nachgebildet das von Malachias unter dem Typus der Minchah vorherverkündete Opfer (*Dial.* 28; 41; 116)[1]), so das

---

[1]) Wieland macht im Katholik (1908, 12. H. S. 463) nunmehr geltend, daß der Text, mit dem die Eucharistie von Malachias unter dem Typus der Minchah (Speiseopfer) vorherverkündet wurde, ebensowohl von Rauchopfer rede wie vom reinen Speiseopfer; wie man nun in dieser Prophezie nicht das „Rauchopfer" urgieren dürfe, als ob Justin die Eucharistie „ein veritables Rauchopfer" hätte nennen wollen, so dürfe man auch den Ausdruck „Speiseopfer" nicht pressen. „Der Sinn ist einfach: ‚Es wird ein neues Opfer kommen'; welcher Art ist nicht gesagt." —

Noch einmal kommt W. a. a. O. S. 465 hierauf zurück: „Dial. c. 41 nennt Justinus das neue Opfer mit den Worten des Malachias nicht bloß eine θυσία, sondern auch ein θυμίαμα. Ist letzteres im übertragenen Sinn zu deuten, warum nicht das erstere?"

Was werden wir antworten? wir können für die Stelle, insofern sie vom Propheten ist, völlig zufrieden sein, wenn W. nur zugibt, daß aus den Worten desselben sich ergebe, daß „ein neues Opfer kommen werde", ein Opfer allerdings nach der Analogie derjenigen, die in der Prophezie berührt sind, und so ein wahres Oblationsopfer; denn solche waren die Rauchopfer des alten Bundes *ebensowohl* wie die Speiseopfer. „Gebete aber und Danksagungen" sind weder ein wahres Opfer, wie es den angewandten Vorbildern des alten Testamentes entpricht, noch sind sie ein neues Opfer, als ob im alten Bunde niemand liturgisch oder außerliturgisch gebetet oder Gott gedankt hätte.

Im übrigen kann uns hier der Wortlaut der Prophezie, wie er sich bei Malachias findet zunächst ganz geichgültig sein; es handelt sich ja für uns nicht um den Beweis aus der hl. Schrift, sondern um Justin und seine Meinung in Bezug auf das hl. Meßopfer. Dieser aber verwendet den prophetischen Text nirgends von der Eucharistie, insofern er von θυμίαμα spricht; wenn mein Gegner das Gegenteil behauptet, so täuscht er sich. Gewiß liest man an der von ihm zitierten Stelle Justins (Dial. 41) die Prophezie ihrem ganzen Wortlaut nach, auch die Worte: ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσφέρεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά; — aber dieses Zitat tritt nicht in Beziehung zur Eucharistie, sondern es wird nur angeführt, um daraus die Verwerfung des Volkes Israel als vorherverkündet darzutun. Wo Justin im unmittelbaren Zusammenhang fortfahrend von der Eucharistie spricht, nennt er diese einfach unser „Opfer" (θυσία): ‚περὶ δὲ τῶν ὑφ' ἡμῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν

Mehlopfer, das im alten Bunde die vom Aussatz Geheilten darzubringen hatten" (c. 41).

„Der Vergleich —so bemerkte ich bezüglich des letzteren S. 342— fordert notwendig ein materielles Substrat auch im eucharistischen Opfer", in dem er sich vollzieht. Wenn nun mein Gegner S. 66 hiergegen bemerkt: „Daß das Mehlopfer . . der Typus der Eucharistie genannt wird, hat seinen Grund nicht darin, daß beide als Gaben dargebracht werden, sondern darin, daß beide „Mehlopfer" sind und daß beide zu Dankopfern dienen": so hat er diesen meinen Grund nicht entkräftet, sondern bestätigt; denn was soll es heißen: „beide sind ‚Mehlopfer'" —was anders als „Opfer, die mit Mehl (Brot) dargebracht werden"? Oder will mein verehrter Gegner nur mit Worten spielen?

An der Stelle mit dem Mehlopfer heißt es nun: „Das für die vom Aussatz Gereinigten vorgeschriebene Mehlopfer war ein Vorbild —nicht der Eucharistie, sondern— des Brotes der Eucharistie (τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας), welches unser Herr Jesus Christus zur Erinnerung an das Leiden, welches er zur Reinigung der Seelen von jeglicher Schlechtigkeit erduldet hat, zu bereiten [d. h. zu opfern] befahl (παρέδωκεν ποιεῖν), damit wir zugleich (ἵνα ἅμα τε) Gott Dank sagen für die Erschaffung und Erlösung . ."

Zwei Dinge sind es, die wir aus der Stelle, soweit wir sie zitiert haben, mit aller Evidenz erkennen können, und

τ. ε. τοῦ ἄρτου κτλ. Und schon diese Wahrnehmung, daß in Bezug auf die Eucharistie der Ausdruck θυμίαμα von Justin unbeachtet bleibt, könnte einem, der tüfteln wollte, zu denken geben.

Welcher Art aber des weiteren das „neue Opfer" sei, das erklärt und erläutert uns Justin, wenn er uns mit dürren Worten sagt, „jene vom Propheten vorausverkündeten Opfer seien das Brot und der Kelch der Eucharistie"; ebenso geht dies aus der Verwendung des zweiten Typus hervor, des Typus vom Mehlopfer; und was ich bezüglich seiner nunmehr im folgenden ausführen werde, wird durch die übrigen Bemerkung *Wielands* a. a. O. (Katholik S. 465) in keiner Weise entkräftet.

die beide für die Auffassung meines Gegners vernichtend sind. *Einmal* treten hier die Danksagungen und Gebete offenbar als Begleiterscheinungen jener Handlung auf, die als Nachbild an die Stelle des alttestamentlichen Mehlopfers getreten ist und in der wir schon aus diesem Grunde das eigentliche Opfer des neuen Bundes wiederfinden müssen —ein Punkt, den wir eben auch an einer anderen Stelle *Apol. I* 13 bewahrheitet gefunden haben. Daraus folgt dann unmittelbar, daß die Meinung, unser Apologet habe das Wesen des christlichen Opfers in der Danksagung und im Gebete allein gefunden, sich als hinfällig erweist.

Dann aber wird das Brot selber als unmittelbarer Opfergegenstand dargestellt; denn dieses selbst wird als Erfüllung des Typus bezeichnet —ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορὰ τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας—; in ihm müssen wir also das Vorgebildete, das Opfer, wesentlich wiederfinden. Dieses Brot wird denn auch nicht undeutlich direkt als objektives Opfer bezeichnet, indem es dort heißt, daß der Herr uns befohlen, „Brot zu opfern“ (ποιεῖν).

Gegen diesen letzteren Punkt nun wendet sich W. in seiner Antwort S. 65, wo er fragt: „Seit wann heißt ποιεῖν ‚opfern‘? Nein, Justin sagt, Christus habe uns angewiesen, das Brot der Eucharistie zur Erinnerung an sein Leiden zu ‚machen‘, damit (zu dem Zweck, daß) wir ‚zugleich‘, mit diesem ‚Machen‘, das heißt und kann in diesem Zusammenhang nur heißen [?]: durch dieses ‚Machen‘ Gott für die Schöpfung und Erlösung dankten; denn wie aus dem Text und aus den Liturgiebeschreibungen Justins selbst ersichtlich, ist der Hauptzweck des ποιεῖν die Danksagung: ἵνα [doch nicht vergessen: ἅμα] εὐχαριστῶμεν. Während die ἀνάμνησις nur uns Menschen angeht [sagt etwa Justin dies, oder liest es eben unser Autor wieder willkürlich in ihn hinein?!], ist der Gott betreffende Opferakt Danksagung und Verherrlichung.“

Die Gründe, die hier W. für seine eigene Anschauung bringt, sind wohl sehr imaginär; gewiß, der Hauptzweck des ποιεῖν ist die Danksagung; aber er ist dies, ob dies Wort nun opfern oder bereiten (machen) bedeute; die Unterscheidung, die er zwischen ἀνάμνησις und Danksagung bezw. der verschiedenen Beziehung der beiden Ausdrücke hervorhebt, ist seine eigene Erfindung.[1])

Schauen wir vielmehr die Gründe an, die für ποιεῖν = opfern sprechen.

Ein Zeuge für unsere Auffassung ist uns *zunächst* mein verehrter Gegner selber. Freilich sagt er hier: „Seit wann heißt ποιεῖν ‚opfern'" d. h. mit anderen Worten: ποιεῖν kann nicht opfern heißen. So lesen wir vorerst sein eigenes Büchlein (*Antwort*) zu Ende; dort steht auf Seite 102: „Unter προσφορὰ ἀνθρωποποίητος versteh ich —Dr. Wieland— eine konkrete Opfergabe, welche Menschen von sich aus darbringen"; also wäre auch für ihn aufeinmal ποιεῖν [ποιητός] gleich darbringen.

Es kann aber der Ausdruck recht wohl für „opfern" verwendet stehn; in diesem Sinne findet er sich zB. bei Klemens von Rom *1 Kor.* 40,4: οἱ τοῖς προστεταγμένοις καιροῖς ποιοῦντες τὰς προσφοράς; ebenso findet er sich nach Ausweis der Lexika auch bei außerchristlichen Autoren (vgl. Stephanus *thesaurus ling. Graec.* t. 8. pg. 1291)

[1]) Es ist Wielandsche Eigentümlichkeit, an diese eigene Erfindung gleich wieder die allzu zuversichtliche Bemerkung zu knüpfen (S. 65): „Justinus spricht also [!] wortwörtlich [!] das aus, was ich oben in *MC* konstatiert: das Opfer der vorirenäischen Christenheit besteht also darin, daß wir Leib und Blut Christi gegenwärtig setzen und dadurch Gott verherrlichen!" — „Wortwörtlich"? Ich finde nichts von „Leib und Blut Christi" an der betreffenden Stelle (Dial. c. 41), nichts von „gegenwärtigsetzen"; und seit wann heißt ἅμα „dadurch"? Wohl aber steht an der Stelle wortwörtlich: „Die von uns, den Heiden [Christen aus allen Heidenvölkern], Gott dargebrachten Opfer, das ist (τουτέστι) das Brot der Eucharistie und ebenso der Kelch der Eucharistie." Das lautet doch wohl ganz anders als, was mein Gegner den Apologeten „wortwörtlich" sagen läßt.

und sehr häufig in der griechischen [wie hebräischen] hl. Schrift, wie dies schon Kard. Bellarmin gezeigt hat, wo er in seinem Traktat de Sacramento Euch. l. V. c. 12 sagt: „Falsum est quod assumunt, in lingua Syriaca vel Hebraica, verbum ‚facere' non posse accipi pro sacrificare; nihil enim saepius occurrit in Scriptura, quam illud verbum in ea significatione. Levit. 15,15 loquens Moyses de duobus turturibus in sacrificium offerendis: ‚Faciet, inquit, unum pro peccato, et alterum in holocaustum', ubi etiam in Hebraeo est verbum hhaschah [ʿāśā], quod proprie significat facere; 3 Reg. 18,23 dicit Helias prophetis Baal: ‚Dentur nobis duo boves & illi eligant sibi bovem unum, & in frusta caedentes ponant super ligna, ignem autem non supponant, & ego faciam bovem alterum'. Oseae 2,8: ‚Ego dedi ei frumentum, vinum et oleum et argentum multiplicavi ei, et aurum, quae fecerunt Baal'. Vide similia Lev. 9. 14. 23. 24; Num. 6. 8. 14. 28; 3 Reg. 8; Ez. 46 et alibi."[1])

Doch mein Gegner wird nicht verfehlen mir entgegenzuhalten: an jenen Stellen heiße es eben προσφορὰ ἀνθρωποποίητος, προσφορὰς ποιεῖν, und so werde eben durch den Beisatz προσφορὰ der Ausdruck in den gegebenen Fällen speziell determiniert.

Aber ist dies nicht auch der Fall an der uns vorliegenden Stelle bei Justin? Lesen wir sie einmal in ihrem ganzen Zusammenhang! „Ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά —so lesen wir dort— ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, I. X. ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ κτλ. Es wird hier das Brot als der Typus eines Opfers, also doch wohl wie sein Vorbild als Opfer dargestellt, wenigstens in irgend einem Sinne, und wie es vom *Typus* hieß: ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων . . .

---

[1]) Vgl. *Gesenius-Buhl* Hebr. Handwörterb.[14] S. 567 b u. 568 b.

προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, *so* wird nun auch vom *Nachbilde*, dem Brote, gesagt: ἄρτος ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων . . ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν. „Ὑπὲρ καθαριζομένων — ὑπὲρ καθαιρομένων"; „προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα — ὃν παρέδωκε ποιεῖν": wäre es da wohl allzu vermessen, unser ποιεῖν dem προσφέρεσθαι gleichzusetzen?

Ich glaube, selbst der zweifelsüchtigste Kritiker kann sich der Wahrnehmung nicht entziehen, daß das Wort ποιεῖν auch hier im Brote eine προσφορὰ zum Objekte hat, und so in seiner Bedeutung als „opfern" näher bestimmt erscheint; der Ausdruck ‚εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων ποιεῖν' erscheint eben an und für sich schon als Gegenstück zu dem anderen ‚ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων προσφέρεσθαι', und ist so wie dieser als echter Opferterminus zu verstehen.

Wenn also unser Autor im Anhang seiner Antwort S. 5 sagt: „ποιεῖν heißt eben nicht „opfern", sondern „machen", „herstellen": so erwidern wir ihm, ποιεῖν kann wenigstens darbringen und opfern heißen, und aus dem ganzen Zusammenhang, in dem es sich bei Justin *Dial.* c. 41 findet, muß es diese Bedeutung annehmen.

Dies umso mehr, als sich nun im unmittelbaren Zusammenhang der Satz anschließt: „Ὅθεν —*deshalb*— περὶ μὲν τῶν ὑφ' ὑμῶν τότε προσφερομένων θυσιῶν λέγει ὁ θεός, ὡς προέφη διὰ Μαλαχιοῦ . . [es folgt die Weissagung]· περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας προλέγει τότε εἰπὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζειν ἡμᾶς, ὑμᾶς δὲ βεβηλοῦν."

Hier sagt Justin —und das ist zugleich das *vierte* Beweiselement, welches wir für die eigentliche Opferauffassung des Heiligen für das Wort ποιεῖν bringen— noch in demselben Zusammenhang mit dürren Worten, daß das Brot, welches wir „machen", eben dadurch „dargebracht wird"— περὶ τῶν ὑφ' ἡμῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν

τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας. Zugleich nennt er das Brot der Eucharistie und den Wein der Eucharistie die von uns Gott dargebrachten Opfer; wahrhaftig wenn hier an dieser Stelle Eucharistiebrot und Eucharistiewein nicht als „Gabe an Gott", als „Opfer, das ihm dargebracht wird" „charakterisiert" werden (*Antwort* S. 68), dann können wir Justin überhaupt nicht mehr verstehen; und hier „nur die ‚Geistigkeit des christlichen Opfers unter entschiedener Ablehnung jeder sichtbaren Gabe' zu sehen —so bemerkt mit Recht Struckmann (s. *Antw.* S. 5*) — ist ‚Geschmack' und ‚Tendenz'".

Es ist die Sprache des „Sic volo, sic jubeo", wenn Wieland uns S. 65 schlankweg erklärt: „Von einer Auffassung der Eucharistie als Gabe an Gott keine Spur". Nun dann ist auch keine Spur von einer solchen Auffassung in den Opfern, die die Juden einst dargebracht haben, weder im Mehlopfer der Aussätzigen, noch in dem, das Malachias in seiner Prophezie vor Augen hatte; dann ist auch keine Spur davon zu finden, dort wo Justin mit ausdrücklichen Worten einer solchen Auffassung Raum gibt. Und wenn auch in Kap. 41, gleich nachdem das Brot und der Wein der Eucharistie das Opfer der Christen genannt war, „ausdrücklich hervorgehoben wird, daß nach dem Propheten dadurch Gottes Namen von uns verherrlicht werde" (S. 68): so folgt daraus doch nicht, daß er seine eben gemachte Behauptung wieder umstoßen wollte. Es wird dadurch nur der Zweck und die Wirkung unseres Opfers hervorgehoben, dieses aber als im Brot und Wein geschehen vorausgesetzt.

Eine neue methodische Überraschung wird uns zu teil, wenn mein Gegner auf S. 68 uns endlich belehrt, daß „Justinus selbst zu diesen Stellen [vorab *Dial.* c. 41] einen authentischen Kommentar gibt"; dies hätte er getan im *Dialog* c. 116 f.

Nun Justin selbst hat es ihm nicht mitgeteilt, daß er in diesen Kapiteln andere Stellen seiner Werke authentisch

interpretieren und erläutern wollte; ich dächte, die Authentie, die den Kapiteln 116 und 117 des Dialogs zukommt, komme auch dem Kapitel 41, sowie anderen Schriften des Märtyrers zu.

Ein Kommentar —so erwartet man wenigstens für gewöhnlich— sollte auch stets etwas weitläufiger und vor allem klarer sein als die kommmentierte Stelle; trifft dies zu für die Kapitel 116 und 117? Ich bin der Meinung, daß gerade das Gegenteil der Fall ist; denn in Kap. 41 redet er direkt davon, wie das alte Testament das neue auch in seinen Opfern vorbildete und führt aus, wie diese Figuren im neuen Testamente sich erfüllten; hier im Kapitel 116 f begegnet er nur einem von seinem Gegner erhobenen Einwand und redet von unserer Sache mehr zufällig und den Umständen angepaßt.

Wohl spricht er von denselben Dingen, die er im Kapitel 41 schon berührt hatte; diese setzt er aber als bekannt schlechthin voraus und will sie nun keineswegs modifizieren, wenn er sagt: „Dieses [nämlich Gott zu danken etc.] allein zu tun, haben auch die Christen überkommen, auch bei ihrer Gedächtnisfeier" (καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους δ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μέμνηται). Der ganze Tenor der Stelle gibt zu erkennen, daß der Ausdruck „auch bei ihrer Gedächtnisfeier" als bekannt aus Kapitel 41 vorausgesetzt wird und darum weder erklärt noch kommentiert wird.

Justin zeigt nur wieder, wie oben K. 41 durch den Beisatz ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν, so jetzt durch den Ausdruck ἐπ' ἀναμνήσει τῆς τροφῆς, daß Gebete und Danksagungen sich unserem Opfer, wie einem jeden anderen, anschließen müssen, damit es „Gott wohlgefällig" und in diesem Sinne „vollkommen" (τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι τῷ θεῷ) sei, nicht aber als ob nunmehr in diesen Gebeten das eigentliche Opfer wesentlich bestehe; von vollkommenen Opfern redet nämlich Justin an der Hauptstelle Wielands (*Dial.* c. 117) und von Opfern, die Gott

wohlgefällig sind (τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι τῷ θεῷ), nicht aber von Opfern schlechthin (vgl. Schanz a. a. O. S. 449).[1]) Auf keinen Fall hat mein Gegner ein Recht, diese Kapitel 116 und 117 als „authentischen Kommentar" gegen andere Worte Justins auszuspielen.

D. Eine Einwendung

Doch „Justin —so lesen wir in Wielands Antwort S. 85 f.— hätte nach Dorsch lügen müssen, wenn er Dial. c. 117 zugab, daß in der Eucharistie allein Gebete und Danksagungen Gott wohlgefällige Opfer seien, während er innerlich die Überzeugung von der Notwendigkeit materieller Opfergaben gehegt hätte". — Keineswegs; denn auch das Opfer, selbst im materiellen Sinne aufgefaßt, ist wahre, nur reale Danksagung; und weil die Gebetsgesinnung allen Opfern vor Gott erst den rechten Wert verleiht, sie „vollkommen und Gott wohlgefällig" macht, darum konnte Justin an der Stelle gerade diese Gesinnung hervorheben.

Und wie? würde Justin nicht noch offenbarer gelogen haben, wenn er hier c. 117 im Sinne meines Gegners gesagt hätte: Allein Gebete und Danksagungen sind Opfer — und dann c. 41 doch wieder ganz klar und deutlich „Brot und Wein" als unsere „Opfer, die wir Gott darbringen", bezeichnete? Wieland sieht doch ein, daß er auch selbst sich mit dieser von ihm erhobenen Schwierigkeit auseinanderzusetzen hätte?

---

[1]) Vgl. *Irenaeus* C. H. l. IV c. 18, 1; 3 „Igitur non sacrificia sanctificant hominem; non enim indiget sacrificio Deus; sed conscientia ejus qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare Deum quasi ab amico; peccator autem, inquit, qui occidit mihi vitulum, quasi occidat canem. Quoniam igitur cum simplicitate Ecclesia offert, juste munus ejus purum sacrificium apud Deum deputatum est . . . Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum quae sunt ejus creaturarum offerentes. Et hanc oblationem Ecclesia sola puram offert fabricatori offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus."

Es bleibt hier nichts anderes übrig, als die beiden Texte und Redewendungen eben in Einklang zu bringen; den Weg, wie dies geschehen könnte, habe ich oben gezeigt. Mein Gegner freilich meint davon, ich hätte die Frage umgangen; er meint, daran festhalten zu müssen (S. 6* im Anhang): „Wir bringen nicht Brot und Kelch dar, sondern durch Brot und Kelch . . bringen wir Verherrlichung und Danksagung dar". Das ist seine Sache; Justin sagt *Dial.* c. 41 das gerade Gegenteil.

Auf dem Wege, den ich eingeschlagen, kommt uns zudem eine Wahrnehmung entgegen, auf die ich nach dem Vorgang von Kattenbusch schon in meinen Bemerkungen S. 342 aufmerksam machte. Hier nämlich in *Dial.* c. 117 heißt Justin freilich „Gebete und Danksagungen (εὐχαριστίαι) allein" nicht Opfer, sondern „vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer" der Christen; in *Apol. I* 66 nun wird auch „das Brot und der Wein, über dem die Danksagung gesprochen ward", selbst kurzweg „Danksagung" (εὐχαριστία) genannt.[1]) So konnte Justin recht wohl in *Dial.* c. 117 unter εὐχαριστίαι auch die objektive und konkrete Eucharistie mitverstanden haben.

Darauf antwortet mein Gegner S. 70 folgendes: „Fürs erste ist hier wieder nicht gesagt, ob diese konkrete Eucharistie von Justin als ‚Gabe' gedacht ist". Nun dieses ist im *Dial.* c. 41 ausdrücklich ausgesprochen. — „Fürs zweite —so fährt W. fort— kann hier Justin tatsächlich nicht die konkreten Eucharistieelemente gemeint haben; denn wenn wir Justinus nicht einer unehrlichen [!] Zweideutigkeit zeihen wollen, dann müssen wir festhalten, daß

[1]) Ganz ebenso *Did.* 9, 5, wo es heißt: μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν — ganz gewiß eine eigentümliche, reale Danksagung, von der man essen und trinken kann; ebenso *Ignatius* Philad. 4, Smyrn. 7, 1: εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I. X. κτλ.

er an unserer Stelle Dialogus c. 117 den Ausdruck ‚Gebete und Danksagungen' in demselben Sinn gemeint hat, wie Tryphon, der wirklich von abstrakten Gebeten im Gegensatz zu konkreten Opfergaben gesprochen hatte".

Ich sehe vor allem gar nicht ein, warum Justin unehrlich gewesen wäre, selbst wenn er, nachdem Tryphon „Gebete und Danksagungen" ganz im allgemeinen [von abstrakten ist auch dort keine Rede] die Opfer der Juden genannt hatte, in denen sie Gott gefielen, nun auch unsere, der Christen Gebete ihm entgegengehalten und darunter auch die realen, die wir im Opfer haben, miteinverstanden hätte; von einer Unehrlichkeit keine Rede![1])

Wenn ferner mein Gegner in den Worten Justins „Gebete und Danksagungen" genau im Sinne Tryphons des Juden wiederfinden will, d. h. „abstrakte Gebete", schlägt er sich nur selber. Oder glaubt er vielleicht, Tryphon habe an Konsekrationsgebete gedacht, an „eine Opfertat, die im Konsekrieren besteht", an „die danksagende Gottesverherrlichung durch die Konsekration des Brotes und Kelches" (Katholik a. a. O. S. 465)? So würden sich selbst in der Voraussetzung Wielands alle die Beschuldigungen auf Unaufrichtigkeit, Unehrlichkeit, Lüge gegen Justin wiederholen lassen, obwohl es im vornherein eine übertriebene

[1]) In ganz ähnlichem Sinne begegnet dem Bedenken *Wielands* auch *Huppertz* a. a. O. S. 437, wo er sagt: „Der Schwerpunkt der Worte *Justins* liegt offenbar in dem Nachweise, daß auch die Christen kein dem alttestamentlichen gleiches Opfer mehr haben, daß aber auch andrerseits das Opfer der Christen die Bedingungen der Weissagung des Malachias erfülle. Die Stelle genügt ihrem Zwecke, die Behauptung Tryphons zurückzuweisen, vollständig; für Justin lag kein Grund vor, weiterhin eine deutliche Erklärung des christlichen Opfers zu geben. Er sagt auch nichts eigentlich Unwahres; denn tatsächlich waren ja die εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, aber in Verbindung mit der eucharistischen Feier, ein wesentlicher Bestandteil des Opfers, da wir annehmen müssen, daß sie die Konsekrationsworte enthielten, also unserem Meßkanon entsprachen. Was von diesen Gebeten wesentlich und nicht wesentlich für die Konsekration war, darüber wird man damals nicht gestritten haben. Für uns dürfte der Sinn der Worte Justins klar sein, für Tryphon aber wie für jeden nicht Eingeweihten waren sie dunkel . . ."

Forderung bleibt, von unserem Apologeten bei Verlust seiner moralischen Unbescholtenheit verlangen zu wollen, daß er einem Juden alles, was den christlichen Kult anlangt, haarklein und bis ins einzelnste auseinandersetze.

Endlich deutet unser Apologet, „ehrlich" genug, auch ausdrücklich an, daß er hier von Danksagungen ganz eigentümlicher Art auf Seite der Christen rede, von solchen, die sich an eine reale äußerliche Opferhandlung anschließen: καὶ ἐπ' ἀναμνήσει τῆς τροφῆς, sind seine Worte; von dieser hatte er demselben Tryphon bereits oben in Kap. 41 erklärt, wie sich in ihr das Opfer der Christen vollziehe. Von einer Unehrlichkeit keine Rede!

Mit Recht bemerkt Schanz a. a. O. S. 449: „Auch im Kap. 117 geht Justin über das Gebetsopfer hinaus! ‚Alle Opfer also in seinem Namen, welche Jesus zu vollbringen angeordnet hat, d. h. welche in der Eucharistie des Brotes und Kelches an allen Orten von den Christen dargebracht werden, sind Gott, wie er vorausbezeugt (Mal. 1,11), angenehm; die aber, welche von euch und von jenen euren Priestern dargebracht werden, verwirft er'!" [1]) Und: „Wenn Justin Apol. I, 13 und im Dialog nur die Gebete hervorhebt, so spricht dies nicht gegen den klaren Wortlaut der Hauptstelle, weil er für seinen Zweck nicht bei jeder Gelegenheit auf die Eucharistie einzugehen braucht; dies im Dialog um so weniger, als er sich auf Mal. 1,11 beruft (28) und dieses Opfer als die eucharistische Erinnerungsfeier erklärt".

„Gewiß —sagt derselbe Verfasser S. 450— die Prämissen (bei Justin) sind so stark, daß nur, wer prinzipiell die Opferidee aus der Lehre der Alten über die Eucharistie fernhalten will, die notwendigen Folgerungen nicht ziehen kann" . . . „(Ignatius und Justin) beide sind von der späteren Auffassung höchstens noch insofern entfernt, als sie nicht so klar und bestimmt wie die späteren sich ausdrücken; dies wird man aber billigerweise auch nicht verlangen dürfen".

---

[1]) Man vgl. mit dieser Stelle noch, was Justin in c. 41 demselben Tryphon erklärt hatte, und man wird die Antwort finden auf das, was W. nunmehr im Katholik [1908] 12. H. S. 464 vorgebracht: „Wie hätte Justin Dial. c. 117 triumphieren können, wo er den Juden vorhält, ihre Opfergaben hätten aufgehört, wenn er gesagt hätte: ‚Aber wir bringen Gott eine wohlgefällige Gabe dar!'" — Justin triumphiert eben fast mit denselben Worten.

Es würde aber auch nichts für die Sentenz W.s folgen, wenn er nicht so „triumphieren" würde.

§ 4. Tertullian

Selbst Tertullian wird von unserem Verfasser noch als schwankend in der Terminologie und Opferauffassung eingeführt. „Tertullian —so meint er *MC* S. 53— nennt die Eucharistiefeier bald oblatio, bald sacrificium. Wie er ... als die sacrificia der Christen Gottes eigenes, für sich verlangtes Gebet ... bezeichnet, so nennt Tertullian hinwiederum die Teilnahme an der Eucharistie participatio sacrificii, die ganze Feier orationes sacrificiorum, andrerseits aber auch die Jahrtagsfeiern oblationes annuae und sacrificia zugleich: ‚et offeres pro duabus? et commendabis illas duas per sacerdotem ... et ascendet sacrificium tuum libera fronte?' Die oblatio wird also durch den Priester zum sacrificium. Immerhin aber ist bei Tertullian noch keine scharf abgegrenzte Terminologie zu erkennen."

Dagegen bemerkte ich in meiner Abhandlung S. 348: „Der Arkandisziplin sei es zuzuschreiben, wenn wir in den Schriften des Afrikaners ‚keine scharf ausgeprägte Terminologie erkennen', nicht aber dem, daß er ‚in der Zeit der Entwicklung schrieb', die es (diesbezüglich) nie gegeben; die Sprechweise ist eben bei ihm dieselbe, wie sie vor ihm und nach ihm in der Kirche gewesen." Und hierauf repliziert mein Gegner: „Wenn Dorsch zugibt (ohne es zu wollen), daß Tertullian in der früheren und der späteren Sprechweise von der Eucharistie als Opfer redet, so muß er doch wohl in einer Zeit der Entwicklung geschrieben haben!"

Ich wüßte nun vorerst nicht, wie ich unserem Verfasser zugegeben hätte, daß Tertullian „in der *früheren* und der *späteren* Sprechweise schrieb", da ich doch ausdrücklich erklärte, daß es jene verschiedene Sprechweise nie gegeben habe.

Dann meine ich aber, Tertullian habe so klar und deutlich von der Eucharistie als Opfer (sacrificium-oblatio) geredet, daß bezüglich seiner überhaupt keine Kontroverse möglich ist; schon die Zitate, die uns der Verfasser von *MC* selbst S. 54 bietet, können uns hievon hinreichend überzeugen;

wer hierüber noch mehr nachlesen will, der findet es bei Schanz a. a. O. S. 452. Selbst der Begriff der *Schlachtung* findet sich von Tert. bereits auf die Eucharistie angewendet, wie wir oben (S. 244) gelegentlich gehört haben.

„Wenn bei ihm immerhin noch keine scharf abgegrenzte Terminologie zu erkennen ist — wenn er sich noch im Ideenkreis der älteren Opferauffassung[?] bewegt, welche in der oratio et gratiarum actio das sacrificium erblickte“ (*MC* S. 54): so folgt daraus noch lange nicht, daß „er in der Zeit der Entwicklung schrieb“ (ebda), sondern daß er eben all diese Ausdrücke auch in seiner Opferauffassung für ganz unverfänglich gehalten hat.

Konnte er, von dem es so offenbar ist, daß er sich das sacrificium als Oblation gedacht hat, daneben zB. den Satz niederschreiben: „Ich opfere (offero) Gott eine gute und größere Opfergabe, welche er selbst vorschrieb, nämlich das Gebet, welches hervorgegangen ist aus keuschem Fleisch, aus unschuldiger Seele, aus heiligem Geist“ (*Apol.* 30): so liefert er uns dadurch nur einen neuen Beweis, daß ich oben nicht zu Unrecht die Worte Justins interpretierte, mit denen dieser von Gebeten und Danksagungen erklärte, daß „solche allein auch die Christen überkommen hätten zu verrichten, auch bei der Gedächtnisfeier mit trockener und flüssiger Nahrung“; daß man nämlich diese Gebete und Danksagungen, wie es an unserer Stelle Tertullian getan, auch mehr real von den Gaben der Eucharistie, die unter Gebet zustande gekommen waren und zu Lob- und Dankopfern dargebracht wurden, verstehen kann. Tertullian für so beschränkt zu halten, daß er die Eucharistie auf der einen Seite für ein „wahres und eigentliches Opfer“ im Sinn von Oblation gehalten hätte, auf der andern Seite aber wieder für ein reines „abstraktes Gebet“, das einen solchen Darbringungsgedanken ausgeschlossen hätte (W. *Antw.* S. 70), dazu kann ich wenigstens mich einmal nicht verstehen.

Sechstes Kapitel

Vom Gegensatz in der Messopferauffassung vor und nach Irenäus

Wie bei der gegebenen Lage der Dinge, Wieland noch den Mut finden konnte, die Behauptung aufzustellen: „Es ist Tatsache, daß die Väter vor Irenäus in ihren Schriften die Eucharistie niemals als konkrete Gabe an Gott angesehen und behandelt, ja wie zB. Justinus direkt geleugnet haben“:[1]) das ist mir allerdings ein Rätsel. Er zitiert hiefür Justins *Dialog* c. 117; aber von einer solchen „direkten Leugnung“ ist dort absolut nichts zu finden.

Im Gegenteil konnte ich in meinen Bemerkungen mit vollem Rechte S. 344 die Erklärung abgeben: „Ein wahrer und sachlicher Gegensatz zwischen Justin und Irenäus besteht nicht; er besteht ebenso wenig in Bezug auf andere Väter jener Zeit, auch den Alexandriner Klemens nicht ausgenommen.“ Zur Zurückweisung eines Gegensatzes, wie wir ihn hier im Auge haben, kommt es eben lediglich darauf an, daß sich bei allen die beiden Gedanken ausgesprochen finden: Gott bedarf unserer Gaben nicht — nichtsdestoweniger haben wir Christen ein Opfer, das wir

[1]) S. 85; vgl. auch S. 84; S. 101.

in einer außer uns liegenden Gabe Gott darbringen. Ja es kommt in letzter Linie überhaupt nur darauf an, ob sich diese letzte Proposition bei den Vätern vor wie nach Irenäus vorfinde; und dies steht eben außer Zweifel.

Dieses noch ausführlicher hier darzulegen, halte ich nach dem bisherigen Gang der Untersuchung für überflüssig; ich kann mich damit begnügen, auf die zusammenfassende Darstellung zu verweisen, die sich in meinen Bemerkungen S. 340—348 findet. Nur um gleichsam etwas nachzutragen, will ich hier auf eine Redewendung hinweisen, die sich in einer überraschenden Ähnlichkeit bei allen Hauptzeugen jener Zeit wiederfindet.

Bei Irenäus *c. H.* IV, 18, 4 lesen wir: „Et hanc oblationem (*Mal.* 1,11) Ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus; Judaei autem non offerunt; manus enim eorum sanguine plenae sunt; non enim receperunt verbum, quod offertur Deo." Diese Gabe erscheint bei ihm a. a. O. IV 17, 5 als „die Erstlinge seiner [d. h. Gottes] Geschenke im neuen Testamente."

Ganz ähnlich äußert sich Klemens von Alex. *Strom.* VII 7 (*M.* PG. 9,452): „Aller Dinge Gebrauch immerdar auf Gott hinlenkend (*Iren.* IV 18, 2), so opfern wir dem Geber aller Dinge die Erstlinge von Speise und Trank (*Iren.* IV 17,5) und Öl, indem wir Dank sagen sowohl durch die Hingabe als den Gebrauch als auch durch das Wort" (διὰ λόγου τοῦ δοθέντος αὐτῷ), welch letzteren Punkt Klemens freilich noch viel klarer ausspricht, wenn er *Strom.* VII 6 (*M.* PG. 9, 444) sagt: „Wir ehren Gott durch Gebete und dies ist das beste und heiligste Opfer, welches wir in Gerechtigkeit emporsenden, indem wir mit dem gerechtesten Worte (τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ) ein Ehrengeschenk machen." — Ähnliche Worte haben wir eben von Tertullian vernommen: „Ich opfere Gott eine gute und größere Opfergabe, welche er selbst vorschreibt, nämlich das Gebet, welches hervorgegangen ist aus keuschem Fleisch, aus unschuldiger Seele, aus heiligem Geist."

Aber auch Justin drückt sich vielleicht weniger klar, doch nicht undeutlich im gleichen Sinne aus, wenn er *Apol. I* 13 zB. die Worte findet: „Wir haben es überkommen, die Nahrungsmittel nicht zu verbrennen, sondern sie den Dürftigen darzubieten, dem Schöpfer aber des Alls in dankbarer Gesinnung durch das Wort unter feierlichen Gebräuchen Gesänge emporzusenden" — ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πόμπας καὶ ὕμνους πέμπειν.

* * *

Doch lassen wir diesen Punkt, den näher zu beleuchten bereits überflüssig geworden ist, und wenden wir uns gleich zu einer Erwägung, mit der wir schließen wollen.

Das ganze und schließlich einzige Argument, welches Wieland für seine Theorie bringt, ist dieses: „Das einzige Opfer, welches die Christen Gott darzubringen gelernt haben, sind die Gebete und Danksagungen, welche sie auch an ihr Gedächtnismahl anknüpfen"; mit anderen Worten: die Christen, näherhin die Apologeten und apostolischen Väter, wie auch der hl. Paulus, kennen als Opfer nur Gebete. Also kann auch die Eucharistie, wenn sie schon als Opfer anerkannt war, es nur unter dieser Rücksicht gewesen sein: Gott bedürfe und verlange einmal nichts von seiner Kreatur.

Ich habe gegen dieses Argument geltend gemacht: Es beweise von vornherein zu viel, und sicher etwas falsches; es könne also nicht die Bedeutung haben, die ihm mein Gegner beimißt. „Wenn eben Gott wirklich so gar nichts von seiten der Menschen will, warum will er dann doch noch ihren Lobpreis, ihre Dankgebete? Also alles, was Gott von den Menschen dargebracht werden kann, schließt die Begründung nicht aus, und Gott kann eben von seiner Kreatur auch etwas verlangen, dessen er nicht bedarf."

W. repliziert hierauf S. 82: „Um gleich auf den letzten Satz einzugehen: ‚Gott kann von seiner Kreatur etwas verlangen, dessen er nicht bedarf' — aber nicht für sich,

sondern höchstens als Verzicht seitens der Kreatur; in der Eucharistie aber verzichten wir auf nichts; im Gegenteil, wir empfangen. Was aber Gott von uns für sich verlangt, das muß er verlangen, nicht aus Bedürfnis, sondern der Ordnung wegen." [1])

Wir finden hier wieder einen Grundsatz ausgesprochen, der zur Zeit der Reformatoren oft und oft geltend gemacht worden ist, um damit den wahren Opfercharakter der hl. Messe überhaupt zu bestreiten; wir haben davon oben bereits gehört. Gerade gegen ein Argument, in welchem Luther in seinem Buche *von der Babylonischen Gefängnis* jenen Grundsatz verwendet hatte, sieht sich bereits Bellarmin veranlaßt, Stellung zu nehmen, wo er sagt: „Primum argumentum (Lutheri) ejusmodi est: Coena Domini est sacramentum ac testamentum Christi . . .; ergo sacrificium esse non potest; nam sacrificii ratio cum ratione sacramenti et testamenti omnino pugnat; sacrificium enim est aliquid, quod nos Deo offerimus, at sacramentum datur nobis a Deo . . ." Und dann fügt er hinzu: „Hoc argumentum per multas paginas versat Lutherus, ac fundamentum esse dicit totius doctrinae suae in hac materia; ac propter hujus rei ignorantiam pronuntiat idololatras esse omnes sacerdotes et episcopos cum omnibus suis majoribus" (l. c. pg. 451).

W.s Anschauung und Argumentation setzt aber voraus, daß wir Christen selbst, getrennt von unserem Haupte Christus, es seien, die dieses Opfer Gott dem Herrn dar-

[1]) Die Stelle ist aus sich schwer verständlich; ganz habe ich dieselbe erst verstanden, als ich im *Katholik* a. a. O. S. 465 die Worte *Wielands* gelesen habe: „Zu meiner Erklärung des non quasi indigenti meint Referent: ‚Also der Erstlinge bedurfte Gott nach der Meinung des Irenäus nicht; soll dieser dann vielleicht geglaubt haben, daß Gott des innern, des Gebetsopfers und Opfers eines reinen Lebens, bedurft hätte?' Antwort: Ja!" — Ich habe bisher geglaubt, Gott sei absolut bedürfnislos; mag sein, daß auch mein verehrter Gegner immerhin noch diese meine Meinung teilt; nur verstehe ich dann seine Worte wieder — nicht mehr.

bringen, als sacerdotes principales. Dies aber ist keine richtige und keine katholische Anschauung, eine Anschauung vielmehr, die der Entscheidung des Tridentinums direkt zuwider läuft; „denn —so lautet s. 22 c. 2— es ist ein und dasselbe Opfer (= Opfergabe) und der nämliche, der sich jetzt durch den Dienst der Priester opfert, wie damals, da er sich am Kreuze geopfert hat." Kann man nun auch von Christus behaupten, daß er im Opfer sei es dem am Kreuze, sei es dem in der Messe auf nichts verzichte? — Inwiefern eine solche Verzichtleistung gerade im Meßopfer zu finden ist, das ist hier nicht unsere Sache zu untersuchen; aber sicher tritt eine solche mit ein. Wir Christen aber leisten jenes Opfer gerade durch den Anschluß an Christus, unser Haupt, und mit ihm; die Priester, wie wir eben vom Kirchenrat von Trient gehört, zudem als Christi stellvertretende Diener.

Daß Gott dann die Leistung dieses Opfers, wie überhaupt alles, von seiner Kreatur verlangt „nicht aus Bedürfnis, sondern der Ordnung wegen", das sage auch ich ganz wie mein Gegner; nur meine ich, daß dadurch zwar Opfer im Sinne der Heiden, die eben einem Bedürfnisse Gottes zuvorkommen wollten, ausgeschlossen erscheinen, nicht so auch schon der Begriff eines Oblationsopfers in sich.

Wieland fährt dann in der Widerlegung meiner Ausstellung a. a. O. fort: „Haben die Väter, habe ich gesagt, Gott verlange gar nichts?"

Was nun Wieland für seine Person sagt oder nicht sagt, kann uns jetzt gleichgültig sein; es handelt sich lediglich um die Worte der Väter. Und so müssen wir uns vor allem klar darüber werden, was es ist, das die Väter gesagt haben. Haben sie gehalten: ‚Gott *verlange* nichts', oder vielmehr: ‚Gott *bedürfe* nichts'. Wieland selbst vertauscht die Begriffe; denn nachdem er gefragt hatte: „Haben die Väter gesagt, Gott verlange gar nichts" — fährt er im nächsten Satz fort: „Gott bedarf nach den

genannten Vätern ‚keiner sichtbaren Gabe'." Er scheint so zu fühlen, daß er den Satz: „Gott verlange nichts", schwerlich erhärten kann; es wird sich also darum handeln, daß die Väter sagten: „Gott bedarf nichts".

Was aber diesen Satz angeht, so haben von den Vätern wenigstens manche nicht bloß erklärt, Gott bedürfe „keiner materiellen Gaben", sondern ganz allgemein festgehalten: „Gott bedürfe gar nichts". So Klemens von Alex.: „Wir opfern mit Recht Gott nicht, der nichts bedarf (τῷ ἀνενδεεῖ)".

Zudem hat der Beweisgrund, den unser Autor aus den Vätern für seine These anführt, wahrhaftig nicht darin seine Kraft, daß Gott gerade keiner materiellen Gaben bedarf, sondern darin, daß er überhaupt nichts bedarf. Oder glaubt er, daß Justin, wenn er *Apol. I* 10 erklärt, daß „Gott einer materiellen Opfergabe nicht bedarf", nun der Meinung gewesen sei, Gott bedürfe wenigstens unseres Lobes und der Verherrlichung unsererseits? Das Gegenteil deutet Athenagoras sehr unzweideutig an, der zwar auch zuerst im Einzelnen erklärte: „Der Schöpfer und Vater des Alls bedarf nicht des Blutes noch des Fettes noch der Wohlgerüche..." dann aber alles dies gleich erweiternd, diese Bedürfnislosigkeit im Einzelnen begründet aus der Bedürfnislosigkeit Gottes ganz im allgemeinen: „αὐτὸς ὢν ἡ τελεία εὐωδία ἀνενδεὴς καὶ ἀπροσδεής."

Ja, Klemens der Alexandriner schließt gerade das, wofür mein Gegner im Bedürfnisse Gottes noch ein Plätzchen übrig haben will, unsere Verehrung und Huldigung, direkt und mit dürren Worten gleichfalls aus; wir haben die Stelle bereits gehört (s. S. 240).

Die Väter haben also wirklich gesagt, Gott bedürfe gar nichts, auch „unserer Verehrung und Verherrlichung" nicht; und da diese Bedürfnislosigkeit von Wieland als Grund angegeben wird, warum Gott nichts verlangt, so hätten sie folgerichtig auch sagen müssen, Gott verlange

gar nichts von den Menschen, auch ihre Lob- und Dankgebete nicht. Folgt dies nicht aus ihren Worten, so ist das Argument Wielands eben schon ein Fehlschluß, und mit Recht hält man fest, daß jene Väter etwas besonderes im Auge gehabt haben, und das wäre eben, wie es sich auch aus dem ganzen Zusammenhang ergibt: die Auffassung der Heiden, die da gerade meinten, daß sie in ihren Opfern einem Bedürfnisse Gottes abhelfen könnten.

So gefaßt gilt der Grund in der Tat in der völligen Allgemeinheit, in der er ausgesprochen wird; denn auch unsere Gebete und unseren Lobpreis zollen wir Gott nicht wegen irgend eines Bedürfnisses seinerseits, sondern „der Ordnung wegen"; auf der anderen Seite hat aber auch noch ein konkretes und äußeres Oblationsopfer Platz, das Gott eben aus keiner anderen Absicht dargebracht wird, als um ihn zu loben und zu verherrlichen.

Wenn daher mein Gegner weiter bemerkt: „Gott bedarf nach den genannten Vätern ‚keiner sichtbaren Gabe', nulla omnium visibilium creaturarum indiget, sagt Aristides"; und daran die Frage knüpft: „ist Gebet, Danksagung, Verherrlichung, welche Gott verlangt, etwa eine sichtbare Gabe?" — so frage ich entgegen: „Bedarf nun Gott etwa nach der Anschauung jener Väter unseres Gebetes, unserer Danksagung, unserer Verherrlichung? oder ist Christus; der in der Eucharistie Gott dargebracht wird, etwa eine sichtbare Gabe?"

„Aber eben diese angeführten Väter sagen —so urgiert W. seinen Beweis— daß es etwas gibt, was Gott nicht eo ipso hat, und was Gott von uns, seinen freien Geschöpfen, verlangt und verlangen muß: unsere freiwillige Huldigung."

‚Eo ipso' hat nach jenen Vätern Gott auch die materiellen Gaben nicht, die Gott nach Klemens ja auch „den Menschen gegeben" und so ihrer freien Verfügung überlassen hat, gerade so wie den Gebrauch ihres freien Willens. Und die freiwillige Huldigung, die der

Mensch Gott leisten muß, kann sie etwa nicht auch darin bestehen, daß wir in der Eucharistie, in Christus, zwar keine Gabe, die einem Bedürfnisse Gottes zuvorkommen soll, aber doch ein wahres und eigentliches Oblationsopfer darbringen? So finden wir ja auch unter Menschen Abgaben und Tribute, die einem Fürsten keineswegs gemacht werden, weil er derselben bedürfte, sondern lediglich, um ihm zu huldigen. Im übrigen lauten die Worte des Alexandriners: „οὔτε θυσίαις, οὐδὲ μὴν ἀναθήμασιν, οὐδ' αὖ δόξῃ καὶ τιμῇ καλεῖται τὸ θεῖον" *Strom.* VII 3.

So bleibt es dabei: der Grundsatz von der Bedürfnislosigkeit Gottes, wie ihn die Väter aufstellen, schließt zwar materielle Opfer aus in dem Sinne, in welchem sie die Heiden darbrachten, als ob durch dieselben ein eigentliches Bedürfnis Gottes gestillt werden solle; aber kein Opfer, auch kein Oblationsopfer, das als einzigen Zweck Gottes Verherrlichung und die Huldigung der Kreatur im Auge hat.

Spekulative Erörterungen aber, wie sie nun der Verfasser der „Antwort" an seine bisherigen Erklärungen anschließt, mögen ihm ja lieb und wert sein; es handelt sich aber nicht darum, wie er sich das Meßopfer zurechtlegt, sondern wie es bei den Vätern wiederzufinden ist; und da ist er uns gerade die Hauptsache schuldig geblieben, nämlich zu beweisen, daß all seine Darlegungen Punkt für Punkt und Satz für Satz in seinen Quellen zu lesen oder daraus zu erschließen seien.

* * *

Ich suchte nun den Beweisgrund Wielands zu entkräften auch aus einer Beobachtung, die man mit den späteren Vätern machen kann. Der Grund nämlich, den er uns aus den Apologeten für das Nichtvorhandensein eines Oblationsopfers in der Eucharistie angibt, derselbe

Ausdruck von der Bedürfnislosigkeit Gottes und daß Gott von den Menschen nichts verlange als ein gutes Leben, findet sich und zwar nicht selten noch ausgeprägter und schärfer in den Liturgien und den Vätern eines späteren Zeitalters, für welches über den wahren Opfercharakter unserer Eucharistie kein Zweifel mehr besteht. Haben diese das gleiche Prinzip der Apologeten übernommen, ohne daraus die Schlußfolgerung meines Gegners zu ziehen, so muß sie eben nicht so radikal in ihm eingeschlossen liegen. Vgl. hierüber meine *Bemerkungen* S. 338 ff.

Diesen Hinweis nun auf die Sprechweise der späteren Väter des vierten und fünften Jahrhunderts, „welche dem jeweiligen Zusammenhang entsprechend, ohne Berücksichtigung des eucharistischen Opfers auf die persönlichen Opfer guter und heiliger Gesinnung unter Ausschluß sichtbarer Gaben hinweisen", findet mein verehrter Gegner „bedeutungslos und deplaziert" (S. 83). „Deplaziert"! — das Wort ist sehr billig, und sehr leicht ausgesprochen; aber ist durch ein solches „deplaziert" die Sache auch abgetan?

Einen Grund deutet mein Gegner an, warum der Hinweis auf die späteren Väter nicht am Platze sei: „Diese Hinweise geschehen ohne Berücksichtigung des eucharistischen Opfers" nur mit Bezug auf das rein persönliche Leben der einzelnen. Aber redet Aristides, Minutius Felix, Athenagoras vielleicht an den angezogenen Stellen von der christlichen Liturgie und unter offener Berücksichtigung des eucharistischen Opfers. Spricht Athenagoras davon, so sagt er uns, daß wir in ihr ein unblutiges Opfer darbringen — προσφέρειν δέον ἀναίμακτον θυσίαν; und dies im direkten Gegensatz zu dem erwähnten Prinzip Wielands (καίτοι! s. hier oben S. 238 f).

Oder redet Klemens der Alexandriner an den hieher gehörigen Stellen von der Eucharistie, und ist dies so sicher? — Sicher findet sich keine Andeutung hievon *Strom.* VII 3. Daß er es tue *Strom.* VII 6 (*M.* 9,449), das müßte vorerst bewiesen werden. Unserem Autor freilich steht dies außer Zweifel,

und er führt als Grund hiefür an: „denn das Opfer der Kirche ist ihm ‚das aus den heiligen Seelen wie Weihrauch aufsteigende Wort'." Aber ist der Grund durchschlagend? Vielleicht.

Wenn er es aber ist, was versteht man unter diesem „aus den heiligen Seelen aufsteigenden Wort"? Ist es jenes, von dem er spricht *Strom.* VII, im nämlichen Kapitel etwas weiter unten, mit dem wir Gott „ein Ehrengeschenk machen"? Dann könnte er am Ende mehr behauptet haben als mein Gegner zugeben würde, nämlich ein wahres und rechtes Oblationsopfer, das wir mit dem Logos dem Vater machen. Zudem liegen die beiden Stellen im 6. Kapitel des VII. Buches der Stromata zu weit auseinander, als daß man sie gleich als zusammengehörig betrachten dürfte.

Selbst für Justin steht der Beweis noch aus, daß er von der Eucharistie dort rede, wo er das in Frage stehende Prinzip aufstellt; *Apol. I* 10 ist eben mit keinem Wort von ihr die Rede.

Den Schriften der Väter gemäß gesetzt, müßte also bei unserem Autor der Beweis bezw. der Obersatz desselben in der Tat lauten: „Bei den Vätern bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts findet man die einhellige Ablehnung jeder konkreten Gabe an Gott; Aristides, Minutius Felix, Athenagoras, Klemens von Alex., Justin erklären im Gegensatz zu jeder materiellen Opfergabe allein das Gebet und einen untadeligen Lebenswandel als das Opfer der Christen." Was Wieland in seiner Antwort S. 3 hinzufügt: „und zwar reden sie ausdrücklich und mit Vorliebe von der Eucharistiefeier in diesem Sinne", ist sicher für die meisten seiner Zeugen freie Zutat; es könnte höchstens noch heißen: „und zwar redet vielleicht der eine oder der andere so nicht ohne Bezug auf die Eucharistie."

Aber selbst zugegeben: die Apologeten reden so in ihrer Weise mit Berücksichtigung der Eucharistie — tun dies nicht auch die späteren Väter, die ich anführte? Darüber kann uns ein Blick auf den Zusammenhang der von mir angegebenen Stellen leicht belehren.

So habe ich aus Basilius die Stelle zitiert, wo er zu *Is* 11, 1: *‚Was soll mir die Menge der Opfer?‘* bemerkt: „Die Opfer der Gottlosen sind ein Greuel vor dem Herrn. Wie könnt ihr hoffen, durch reichlich dargebrachte Opfer ohne würdige Buße Erlösung für eure Seelen zu erlangen? Nicht durch das Blut der Tiere, noch durch auf dem Altare niedergelegte Opfer, sondern durch ein zerknirschtes Herz wird Gott versöhnt . . . Und zwar wird die Menge verworfen: Ein Opfer aber verlangt der Herr: ein jeder opfere sich selbst dem Herrn, sich erweisend als ein lebendiges, Gott angenehmes Opfer, durch vernünftige Gottesverehrung Gott das Opfer des Lobes bringend“. Ganz wie die früheren Väter es getan, so betont auch Basilius hier, daß Gott dem Herrn von unserer Seite nur ein frommes Leben, „der geistige Kult, das Opfer des Lobes“ als Opfer wohlgefalle.

Kann man nun, wie Wieland will, sagen, daß der Heilige *bloß* „unsere persönlichen Opfer guter und heiliger Gesinnung“ im Auge habe, ohne irgend welche Beziehung zum liturgischen Opfer der Christen? Aber warum stellt er dann diese Opfer den liturgischen jüdischen gegenüber? warum hebt er so ausdrücklich hervor, daß diese unsere Opfer an Stelle jener alttestamentlichen Opfer getreten seien? „Deshalb —so lauten die Worte des hl. Lehrers— verwirft die Schrift die Opfer nicht ganz und gar, sondern nur die jüdischen [doch wohl die liturgischen]; denn sie sagt: ‚Was soll mir die Menge eurer Opfer?‘ Und zwar wird die Menge der nach dem Gesetze dargebrachten Opfer verworfen; ein Opfer aber verlangt der Herr: ein jeder opfere sich selbst dem Herrn — διὰ τῆς λογικῆς λατρείας θύων τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως.“ [1])

„Nachdem aber —so fährt er fort— die Menge der Gesetzesopfer als eitel verworfen worden ist, ward ein Opfer

[1]) *M.* PG. 30, 165. — Man beachte zudem, wie die Worte θυσία αἰνέσεως, λογικὴ θυσία, λογικὴ λατρεία stehende Ausdrücke der *Liturgie*, bes. der des hl. *Basilius* sind.

angenommen, das da am Ende der Zeiten dargebracht wurde zur Nachlassung der Sünden; denn das Lamm Gottes nahm hinweg die Sünde der Welt, indem es sich selbst hingab als Gabe und Opfer — ἑαυτὸν ἀνενεγκὼν προσφορὰν καὶ θυσίαν.“ Beide Opfer, das Opfer heiliger Gesinnung und das, welches Christus dargebracht, faßt er wieder in kurzen Worten zusammen und stellt sie den liturgischen Opfern des alten Bundes gegenüber, wenn er einige Sätze weiter unten sagt: „Schon gibt es nicht mehr das stetige Opfer, schon werden keine Opfer mehr dargebracht am großen Versöhnungstage, die Asche der jungen Kuh reinigt nicht mehr die Befleckten: Ein Opfer gibt es noch, Christus und — die christliche Abtötung der Heiligen.“ Ist hier *nur* von persönlichen Opfern die Rede?!

Ebenso zweifle ich stark, ob unser Gewährsmann nur die „persönlichen Opfer“ im Auge hatte, wo er in dreifach geteilter Gegenüberstellung die alttestamentlichen Opfer im neuen Bunde wiederfinden will und dies auf die folgende Weise ausführt: „Nicht den Widder, das Tier, habe ich mir ausgebeten, sondern den Geist, der die Seele beherrscht, der sich durch weltliche Sorgen nicht zerstreuen läßt, den wünsche ich mir ganz zu einem Opfer; nicht das Fett der Lämmer begehre ich mir, sondern Einfachheit der Gesittung wünsche ich mir von der schuldlosen Seele geweiht zu sehen; auch will ich nicht, daß man mir Blut an den Stufen des Altares ausgieße, vielmehr daß die Leidenschaften der Seele durch eifriges Gebet und anhaltendes Verweilen an heiliger Stätte gebändigt werden“ — διὰ φιλοπόνου προσευχῆς καὶ τῆς εἰς τὰ ἅγια προσεδρείας.

Vielleicht daß auch dieses Verweilen an heiliger Stätte nicht so ganz ohne Beziehung ist zur öffentlichen Liturgie; der Heilige fährt aber fort: „Im übrigen habe acht, wie Gott nicht gesagt hat, daß er jegliches Blut verschmähe, sondern nur ein gewisses Blut, das von gewissen Tieren; denn wahrhaftig er hat nicht gesagt, daß er auch das Blut

verschmähe, das in diesen letzten Zeiten zur Nachlassung der Sünden vergossen ward, das besser spricht als das Blut Abels; er hat aber die Opfer mit aufs Geistige hinübergetragen, da ja auch das Priestertum übertragen werden sollte" — μετατίθησι τὰς θυσίας ἐπὶ τὸ πνευματικόν, ἐπειδὴ καὶ ἱερωσύνης μετάθεσις μέλλει γίνεσθαι.

Würde mein Gegner solche Texte bei seinen Zeugen einer früheren Zeit gefunden haben: wie würde er sich derselben für seine Sache rühmen! Er soll uns aber wenigstens nicht einreden, weil es ihm nun gerade besser paßt: daß Basilius nur von den „Opfern persönlicher Gesinnung" habe sprechen wollen, er, der so offenkundig von den Opfern redet die im neuen Testamente an die Stelle der offiziellen jüdischen getreten waren —die unter dem Verweilen an heiliger Stätte darzubringen sind— die unter der Übertragung des Priestertums ins Geistige übertragen waren. Namhaft macht er als solche hier an dieser Stelle auf seiten der Christen nur die Opfer des Lobes.

Hat also auch er die Eucharistie nicht als wahres und eigentliches Oblationsopfer gekannt?! Wenn einer allen geschichtlichen Tatsachen hohnsprechen will, kann er dies sagen. — Und doch, wenn Wielands Beweisführung bezüglich seiner Texteszeugen die Kraft hat, die er ihr zutraut, müßte er bezüglich des hl. Basilius dasselbe erschließen.

Ein getreues Echo findet die Sprechweise der Väter der ersten zwei Jahrhunderte bei Gregor dem Theologen; die Stellen, die ich aus seinen Schriften anführte, könnten ebensowohl bei Justin stehen: „Nichts eben von allem —so sagt er— was die Erde hervorbringt für die Sterblichen, oder der Himmel oder das Meer, ist Gottes würdig; alles ist sein ... Der Seele allein gibt es ein reines Opfer" [1]). Klemens von Alexandrien aber glaubt man zu hören, wenn man in Gregors 16. Rede unter dem 2. Kap. die Worte liest: „Die vornehmste Weisheit ist ein recht-

[1]) Μούνης δὲ ψυχῆς καθαρὸν θύος: *M.* PG. 37, 1498.

schaffenes Leben, das für Gott rein sich hält, für Gott sage ich, dem reinsten und herrlichsten, der allein dies Opfer der Reinheit von uns begehrt; ein zerknirschtes Herz, Opfer des Lobes, eine neue Kreatur in Christus, einen neuen Menschen und anderes dergleichen nennt es die hl. Schrift."[1])

Aber er redet so nur von den „Opfern mystischer Natur, die ins Privatleben des Einzelnen einschlagen"! Woher weiß denn W., der diesen Einwand erhebt, daß unser Gewährsmann einen solchen Unterschied überhaupt gemacht wissen wollte, wenn er sagt, daß Gott nur solche Opfer von den Christen verlange?

Doch lesen wir bei demselben Gregor, was er in der zweiten Rede unter dem 95. Kapitel, ganz wie Justin in direkter Beziehung auf das eucharistische Opfer ausführt! „Da ich wußte, so sagt er dort, daß niemand des großen Gottes, des großen Opfers und des großen Priesters würdig sei, außer der sich selbst zuvor als lebendiges und heiliges Opfer Gott dargeboten, Gott das Opfer des Lobes und einen zerknirschten Geist dargebracht, jenes Opfer, das er, *der uns alles gegeben,* allein von uns verlangt: wie könnte ich es wagen, ihm jenes äußere Opfer, das Nachbild großer Geheimnisse, darzubringen, wie es wagen, Gewandung und Namen eines Priesters mir beizulegen, ohne zuvor durch heilige Werke meine Hände geheiligt zu haben?"[2])

---

[1]) Σοφία πρώτη βίος ἐπαίνετος καὶ θεῷ κεκαθαρμένος, τῷ . . . μόνην ἀπαιτοῦντι παρ' ἡμῶν θυσίαν τὴν κάθαρσιν ἣν δὲ καρδίαν συντετριμμένην καὶ θυσίαν αἰνέσεως καὶ καινὴν ἐν Χριστῷ κτίσιν καὶ νέον ἄνθρωπον καὶ τὰ τοιαῦτα τῇ Γραφῇ καλεῖν φίλον. *M.* PG. 35, 936.

[2]) Ταῦτα οὖν εἰδὼς ἐγὼ καὶ ὅτι μηδεὶς ἄξιος τοῦ μεγάλου καὶ θεοῦ καὶ θύματος καὶ ἀρχιερέως, ὅστις μὴ πρότερον ἑαυτὸν παρέστησε τῷ θεῷ θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν μηδὲ τὴν λογικὴν λατρείαν ἐπεδείξατο μηδὲ ἔθυσε τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως καὶ πνεῦμα συντετριμμένον, ἣν μόνον ὁ πάντα δοὺς ἀπαιτεῖ παρ' ἡμῶν θυσίαν· πῶς ἔμελλον θαρρῆσαι προσφέρειν αὐτῷ τὴν ἔξωθεν, τὴν τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον, ἢ πῶς ἱερέως σχῆμα καὶ ὄνομα ὑποδύεσθαι, πρὶν ὁσίοις ἔργοις τελειῶσαι τὰς χεῖρας; *M.* PG. 35, 479.

Gregor redet ohne Zweifel hier von der Eucharistie, „dem äußeren Opfer, dem Nachbilde großer Geheimnisse"; ganz so redet ja schon Justin von der Eucharistie, wo er uns dieselbe vorstellt als „Erinnerungsfeier mit der trockenen und flüssigen Nahrung, in der man des Leidens [‚großer Geheimnisse'] gedenkt, das der Sohn Gottes für uns gelitten hat". Trotzdem sprechen beide von den Werken der Frömmigkeit als den „ausschließlichen Opfern" der Christen. Gewiß redet Gregor nebenher auch von einem äußeren Opfer, aber in gleicher Weise hatte Justin seine Erinnerungsfeier mit Speise und Trank, diese Speise und diesen Trank selbst, auch das Opfer der Christen genannt (*Dial.* c. 41).

Wir dürfen jedoch nicht zu weitläufig werden. Die Stelle, die ich aus den Werken des hl. Chrysostomus anführte, spricht für sich selber. „Siehe da —so redet er in der *11. Homilie zum Hebräerbrief*— in der Höhe haben wir ein Heiligtum, droben unseren Priester, droben unser Opfer; Opfer lasset uns also darbringen, wie sie auf jenem Altar dargebracht werden können, nicht mehr Schafe und Stiere, nicht mehr Blut und Fett; alle diese sind abgeschafft und an deren Stelle ist der vernünftige Kult (ἡ λογικὴ λατρεία) eingeführt worden."

Man beachte, der hl. Lehrer redet vom Kult, der im neuen Bunde an Stelle des liturgischen alttestamentlichen Opferkultus getreten ist; und „worin —so fragt der Heilige selber— besteht dieser vernünftige Kult? In dem, was durch die Seele dargebracht wird, durch den Geist, was des Körpers nicht bedarf noch der Instrumente noch des Ortes, so da ist Bescheidenheit, Mäßigkeit, Almosen, Milde, Geduld: siehe das sind die Opfer, wie sie im Altertum vorbedeutet waren". [1])

---

[1]) *M.* PG. 63, 92 sq. — Vgl. hiezu, was *Augustin* ganz im gleichen Sinne ausführt de Civ. Dei X 3 sqq.

Wir finden also bei den späteren Vätern ganz dieselbe Position wieder wie bei den früheren, den Zeugen meines Gegners. Jene *älteren* Väter behaupten ganz allgemein, daß Gott unserer Gaben nicht bedarf, er der Bedürfnislose, der alles den Menschen gegeben hat, und daß er nur in unseren guten Werken und dem Opfer des Lobes ein ihm angenehmes Opfer finde und begehre; manche von den Apologeten der früheren Zeit reden so auch dort, wo sie direkt von der Eucharistie sprechen. Aber wie wir gesehen haben, wahren auch von den *späteren* Vätern nicht wenige jene Sprechweise unter ganz deutlicher Bezugnahme auf die liturgischen Opfer. — Die *späteren* Väter mögen ja manchmal „dem jeweiligen Zusammenhang entsprechend ohne Berücksichtigung des eucharistischen Opfers auf die persönlichen Opfer guter und heiliger Gesinnung unter Ausschluß sichtbarer Gaben hinweisen", aber mehr läßt sich auch von weitaus den meisten jener Apologeten und Lehrer der *allerältesten* Zeit, die W. als seine Zeugen anruft, nicht beweisen; oder mein Gegner versuche es, dies darzutun von Minutius Felix, von Aristides, von Athenagoras, und selbst von dem Alexandriner Klemens; ja auch von der Stelle bei Justin *Apol. I* 10 dürfte ihm der Beweis nur schlecht und höchstens indirekt gelingen.

Wo bleibt da etwas im Argumente Wielands, das nicht ganz und gar auch aus der Sprechweise der späteren Zeit gedeckt würde? Da nun aber die Beweiskraft dieses nämlichen Argumentes in der späteren Periode mit aller Evidenz durch die Tatsachen widerlegt wird, so werde ich demselben auch kein Vertrauen mehr schenken für jene Zeit, für welche es mein Gegner angerufen hat. Und mein Gegengrund gegen die Beweisführung Wielands ist darum weder „bedeutungslos noch deplaziert".

* * *

Doch einen Unterschied gibt es noch; wenigstens vermeint mein Gegner einen solchen entdeckt zu haben; hören

wir! „Die Väter seit Irenäus —so meint er S. 83 seiner Antwort— reden an anderen Stellen auch sehr oft vom eucharistischen Opfer als einer konkreten Gabe an Gott, später sogar als einer mactatio, während die vorirenäischen davon nichts wissen, dem eucharistischen Opfer sogar direkt [?] den Charakter einer materiellen Gabe an Gott absprechen (Justin. Dial. c. Tryph. c. 117; Clemens, strom. VII, 6) und die Eucharistie . . . unter die allein berechtigten geistigen Opfer subsumieren.“ [1])

Wie nun aber? Sprechen die Apostellehre und Justin nicht von der Eucharistie als unserem „Opfer“? und was verstand man denn unter „Opfer“ damals anderes als das Darbringen einer Gabe? Das war selbst nach Wieland „der landläufige“ Sinn. — Spricht ferner nicht auch Ignatius der Märtyrer von einem Opferaltar mit Bezug auf unsere Eucharistie? und ist nicht, wo ein Altar, da auch ein Opfer in wahrem und eigentlichem Sinne zu finden?

Ja freilich, gibt uns mein Gegner zur Antwort; aber nur dann, wenn Opfer und Opferaltar im eigentlichen Sinne zu verstehen sind. Und sind sie es nicht? Nein. Und dürfen wir vielleicht auch den Beweis dafür hören?

Als Beweis bringt uns Wieland eben das Argument, das wir bekämpfen. Also dafür, daß die früheren Väter

---

[1]) Es käme nun sehr darauf an zu wissen, was W. wohl unter „direkter“ Leugnung und unter „geistigen Opfern“ —gewöhnlich findet sich bei den betreffenden Vätern der Ausdruck λογικὴ λατρεία— versteht. Ist ein Opfer zB., das Christus, den Logos, dem Vater opfert, noch ein geistiger Kult, eine λογικὴ λατρεία?— Unter direkter Leugnung aber verstehe ich für meine Person wenigstens jene, in welcher in einfacher Negation der Eucharistie der Oblationscharakter abgesprochen würde; findet sich eine solche bei jenen ältesten christlichen Autoren? Aber wäre dem so, ich glaube, mein Gegner hätte sich wohl alle die Umwege und weitausgreifenden und noch dazu so unsicheren Argumente geschenkt und hätte uns gleich diese Texte vorgezeigt. Denn was anderes soll denn gerade das Argument, mit dessen Wert wir uns eben abgeben, als gerade dies beweisen, was nun mein Gegner direkt ausgesprochen finden will?

kein Gabenopfer in der Eucharistie anerkannten, selbst da nicht, wo sie dieselbe direkt „unser Opfer“ nannten, bringt er uns die Redeweise, deren Tragweite wir eben prüfen: daß nämlich Gott nichts bedürfe und vom Menschen nur ein frommes Leben verlange. Und, um die Tragweite dieses Argumentes wieder sicherzustellen, dafür vernehmen wir auf einmal —man höre und staune!—: „daß jene vorirenäischen Väter nichts wissen vom eucharistischen ‚Opfer‘ als einer konkreten Gabe an Gott, dem eucharistischen Opfer den Charakter einer materiellen Gabe an Gott direkt absprechen.“ Wenn das nicht ein Zirkelschluß ist, wie man ihn nicht schlimmer anstellen kann, dann gibt es eben keinen mehr.

Das gegnerische Argument lautete also: „Ich habe bei den Vätern bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die einhellige Ablehnung jeder konkreten Gabe an Gott gefunden: Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Justinus erklären im Gegensatz zu jeder materiellen Opfergabe allein das Gebet als liturgisches Opfer, und zwar reden sie ausdrücklich und mit Vorliebe von der Eucharistie in diesem Sinne.“

Dieses Argument muß in sich seine volle Beweiskraft haben; aus dem, was die Väter hier behaupten, und es ist dies nicht anderes als, daß Gebet und tugendhaftes Leben allein die Gott angenehmen Opfer der Christen seien, muß mit voller Evidenz die Schlußfolgerung W.s hervorgehen: „das christliche Opfer ist bei jenen Vätern nicht eine konkrete Gabe (von Brot und Wein oder Leib und Blut Christi) an Gott, sondern das konsekrierende Eucharistiegebet und Eucharistiemahl.“ Würde aber jenes Argument in sich diese Kraft haben, dann müßten seine Prämissen sich dieselbe Kraft auch wahren im Munde der späteren Väter. Beweist es bei diesen nichts —und wir haben uns davon überzeugt—: so beweist es eben aus sich auch bei den früheren Zeugen nichts. Es kann den Ausdrücken, auf die es sich stützt, nicht jene Bedeutung beigemessen werden, die Wieland ihnen zugebilligt hat.

* * *

Doch ist nicht die Sprechweise selbst eine verschiedene; auch in ihr vermeint unser Autor noch einen Gegensatz entdeckt zu haben: „Die Väter vor Irenäus —so belehrt er uns S. 84 f— erklärten: wir bringen Gott keine Gabe dar, weil Gott bedürfnislos ist. Seit dem Auftauchen des Oblationsgedankens sagte man: wir bringen Gott Gaben dar, obwohl er bedürfnislos ist."

Ich weiß nun nicht, ob unserem Autor bei dieser Erklärung nicht wieder der Wunsch der Vater des Gedankens war, ob ihm nicht wieder der „Geschmack" und eine liebgewordene „Tendenz" die Feder führten. Aus den von mir oben aus Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus zitierten Stellen dürfte man wohl vergeblich nach einem solchen „obwohl" fahnden.

Aber sehen wir einmal zu, vielleicht findet sich wenigstens das „weil" bei den *älteren* Vätern. Was sagt zB. Athenagoras an der vom Gegner zitierten Stelle? „Der Schöpfer des Alls bedarf nicht des Blutes und des Opferduftes . . . Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? *Jedoch* (καίτοι) ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen." Man mag sich unter diesem geistigen Opfer und dem vernünftigen Kult denken, was man will — sicher ist der Gedankengang nicht: „Weil Gott der Brandopfer usw. nicht bedarf"; sondern vielmehr der: „obwohl Gott jener Opfer nach heidnischer und jüdischer Sitte nicht bedarf, ist es doch Pflicht, ihm ein unblutiges Opfer darzubringen."

Daß Wieland bei Justin an der für ihn bedeutungsvollsten Stelle im *Dial.* c. 117 seinen Gedankengang herauslesen dürfte, das mag ein jeder, wie er es behauptet, mit demselben Rechte in Abrede stellen. An der Stelle ist nicht einmal von der Bedürfnislosigkeit Gottes die Rede; und wo Justin von der Bedürfnislosigkeit Gottes spricht, *Apol. I* c. 13, da tritt diese eher auch in das Oppositions-, als in das Begründungs- oder Causalverhältnis. „Wir sagen, wie wir belehrt worden sind —heißt es dort—, daß Gott des

Blutes, der Trank- und Rauchopfer nicht bedarf; *und* in Gebet und Dankesworten loben wir ihn so sehr wir können *bei allem was wir* darbringen . . .“ Wäre es da ungerechtfertigt, die Stelle etwa aufzulösen: „Wir sagen freilich, daß Gott nichts bedarf von allem, was die Heiden ihm darzubringen pflegen; nichtsdestoweniger kennen auch wir Opfergaben [ἐφ' οἷς προσφερόμεθα], *aber* bei ihrer Darbringung liegt das Hauptgewicht in den Lob- und Dankgebeten“?

Das Gleiche gilt von Klemens dem Alex., wenigstens von der Stelle, der für diesen Punkt die meiste Bedeutung zukäme, *Strom.* VII 6, wo es heißt: „Wir opfern Gott mit Recht nicht, der nichts bedarf und alles den Menschen gegeben hat; aber wir verherrlichen ihn, der für uns geopfert worden ist, indem wir uns selbst opfern . . .“

Doch Wieland erklärt uns schließlich: „Ich sage das mit gutem Recht;“ und er führt als Begründung an: „denn es ist Tatsache, daß die Väter vor Irenäus in ihren Schriften die Eucharistie niemals als konkrete Gabe an Gott angesehen und behandelt, ja, wie zB. gerade Justinus, direkt geleugnet haben; es ist ebenso Tatsache, daß dieselben Väter jede sichtbare Gabe an den bedürfnislosen Gott als unnütz und überflüssig bezeichnet haben.“

Die Art der Beweisführung ist uns bekannt; sie hat uns, es ist nur einige Augenblicke her, schon einmal beschäftigt (s. S. 295 f). Wenn das alles so ausgemachte Tatsachen wären, wenn damit unserer Eucharistie ein jeglicher Opfer- (d. h. Oblationscharakter) abgesprochen wäre, so hätte mein verehrter Gegner sich den langen Beweis schenken können gerade für diese These; setzt er aber nun im Argumente für diese Tatsache selber das, was er beweisen will, wieder voraus, so ist das ein logischer Fehler, eine petitio principii.

Siebentes Kapitel

Rückblick

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf den letzten Teil unserer Untersuchung zurück!

Läßt es sich historisch-kritisch aus den Quellen erweisen, daß die älteste christliche Vorzeit die hl. Eucharistie an einem anderen Opferbegriff gewertet und gemessen hat, als wir es tun? Hat wirklich „das ganze Urchristentum in dem Sinne geschrieben" (*Antw.* S. 104), daß wir glauben müßten, dieses hätte sich die Feier der Eucharistie „lediglich unter dem Gesichtspunkt eines Mahles" oder „als Verherrlichung Gottes durch das eucharistische Mahl" (S. 104) oder nur als die eucharistischen Lob- und Dankgebete vorstellen können?

Als sicheren Ausgangspunkt haben wir für unsere Untersuchung: daß über den eucharistischen Opferbegriff mit seiner Oblationsidee von den Zeiten des heil. Irenäus an in der katholischen Kirche völlige Übereinstimmung herrschte. Ebenso steht es außer allem Zweifel, daß derselbe Opferbegriff vordem in der ganzen Welt, beim Volke der Offenbarung ebensowohl wie bei den sich selbstüberlassenen Heidenvölkern, allgemein festgehalten wurde, wenigstens bis zu den Zeiten herab, da Christus seine Apostel unter die Menschen aussandte, ihnen eine neue

Religion zu verkünden. Bis dahin litt die ganze Welt, um mich der Worte meines Gegners zu bedienen, unter „dem Banne“ einer unüberwindlichen „Fiktion, als ob ein Opfer notwendig eine materielle [wenigstens äußere und konkrete] Gabe sein müßte“ (*Antw.* S. 104).

Für einen Zweifel in unserer Untersuchung bleibt so lediglich die Zeit von 140 Jahren, etwa vom Jahre 35 bis 175 n. Chr., da der Einfluß des hl. Irenäus anfing sich geltend zu machen. Nach Wieland hätte während dieser Zeit das gesamte Christentum den bislang ohne Widerspruch herrschenden Opferbegriff verlassen und *„sich einen neuen unter Ablehnung des alten geschaffen“* (*Antw.* S. 77), der sich infolge des damals die Gemüter beherrschenden spiritualistischen Zuges wie im Handumdrehen des gesamten, christlichen Erdkreises bemächtigte. — Dieses aber hätte die Christenheit getan, um dann zur Zeit des hl. Bischofs von Lyon zurückzuschwenken zum Opferbegriff, den sie in einer früheren Generation verlassen, und auch diese Rückkehr zum alten hätte sich ebenso plötzlich und ebenso allgemein vollzogen wie vordem die Hingabe an den neuen Begriff.

Ist das alles in sich wahrscheinlich, oder auch nur möglich? — Wahrscheinlich? sicher nicht. Möglich? Nun wir werden das, was uns unmöglich scheint, ja glauben — aber nur, wenn man uns tüchtige, zugkräftige, unantastbare Argumente bringt, wie man sie für solch wunderbare Ereignisse eben bringen muß, um sie annehmbar erscheinen zu lassen; ohne solche Beweise glauben wir derartige Dinge nie und nimmer, und wir glauben sie nicht, sollten die vorgebrachten Argumente und Tatsachen auch nur irgendwie anders, mehr natürlich, erklärt werden können. Wunder glaubt man eben nur, wenn sie völlig zwingend dargetan sind.

Hat mein Gegner nun solche Beweise für seine Theorie?

Was er vorbringt ist zunächst dies: Die Quellen aus der ältesten Zeit beobachten tiefes Schweigen

über die Eucharistie als Opfer im Sinne von Oblation. Und hier hat er eben Unrecht; denn sie schweigen nicht. Es sind nämlich die Christen schon der ältesten Zeit belehrt worden, die Eucharistie als ihr „Opfer" anzusehen; die Didache, der Brief des hl. Klemens von Rom, Justin und Ignatius sind allzu beredte Zeugen hiefür. Sie reden von ihr mit eigentlichen Opfertermini, unter denen niemand bis dahin etwas anderes als ein Gabenopfer verstanden hatte (προσφοραί, δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς, θυσία ὑμῶν, θυσίαι προσφερόμεναι αὐτῷ [θεῷ]), reden von der Eucharistie als dem Opfer, wie es der Prophet Malachias nach Analogie der alttestamentlichen Opfer vorhergesagt hatte; auch von einem Altare reden sie, auf dem die eucharistischen Gestalten ruhen und von dem sie uns zur Speise gereicht werden (*1 Kor* 10; *Hebr* 13; Ignatius); und was noch bedeutungsvoller ist, sie reden in diesen Ausdrücken von der Eucharistie, ohne sich über dieselben näher auszusprechen oder zu erklären, in einem Zusammenhange, der den bis dahin gewohnten Sinn der Worte beizubehalten förmlich nötigt.

Bleiben wir also bei dem „landläufigen" Sinn; denn bei einem solchen Sachverhalt die Ausdrücke in eine fern abliegende Bedeutung hinüberspielen zu wollen, dafür ist aus den betreffenden Quellen durchaus kein Grund vorhanden; das wäre angesichts der geschichtlichen Sachlage geradezu widersinnig. Wir finden hier eben, wenn nicht den förmlichen Ausdruck, wenigstens die sichere Spur jener allgemeinen Überzeugung, die wir einige Dezennien später in einer Weise in der Kirche weit und breit herrschen sehen, als wäre dies nie anders gewesen und könnte dies auch gar nicht anders sein.

Für die Zeit der Apologeten kommt als gegnerisches Beweismoment die Beteuerung hinzu, daß die Christen „Opfer" nicht kännten und als Opfer für Gott nur „Gebete und Danksagungen" übten, da er, der Be-

dürfnislose, der Gaben der Menschen, des Fettes der Opfertiere und der Räucherwerke nicht bedürfe.

Aber auch diese Redewendungen sind aus den Umständen, in denen sie gesprochen wurden, zu verstehen und *können* so wenigstens anders verstanden werden, nämlich weniger allgemein als sie auf den ersten Schein hin lauten. So reden jene Väter, um einstweilen noch vom Dialog Justins zu schweigen, durchwegs gegen die Opfer der Heiden, die mit ihren reichen und verschwenderischen Schlachtopfern den Christen gegenüber großtaten und dabei in ihren Opfern mit dem Oblationsbegriff als solchem noch die falsche Idee verknüpften, als ob ihre Götter durch das Opferfleisch genährt und durch das Rauchwerk erquickt würden, als ob durch jene Opfer einem göttlichen Bedürfnisse abgeholfen würde.

Diese Auffassung von Gabendarbringung also war es, die jene Väter bekämpften, nicht so der Oblationscharakter unseres Opfers schlechthin. — Oder ist es nicht auffällig, daß die betreffenden Väter sowohl im Zeitalter der Apologeten, wie auch in späterer Zeit, wenn sie sich schon einmal jener Redeweise bedienen, gemeiniglich im allernächsten Zusammenhang von den Opfern der Heiden gerade als solchen reden, durch welche Gott gefüttert und genährt werde, durch welche göttliche Lüste und Bedürfnisse befriedigt werden müßten und ähnlichem dergleichen? So der Alexandriner Klemens, vor allem an der Hauptstelle Wielands *Strom.* VII 3 (*M.* PG. 9, 419); so Aristides c. 1 coll. c. 7; 10 f.; so Athenagoras l.c. c. 13; so Minutius Felix *Octav.* c. 32 coll. c. 27; Tertullian *ad Scapulam* c. 2; so in späterer Zeit Arnobius zB. *adv. Gent.* VI 3. — Selbst Justin verhält sich hierin nicht anders, der *Apol.* I c. 13 nur sagt, daß Gott des Blutes, der Trank- und Rauchopfer nicht bedarf, dabei aber nicht undeutlich zu erkennen gibt, daß die Christen doch auch etwas haben, was sie darbringen (ἐφ' οἷς προσφερόμεθα).

Das alles nötigt uns förmlich, von den in Frage stehenden Redewendungen jener Väter zu denken wie der

hl. Augustin von ähnlichen Ausdrücken der Propheten gedacht hat: „Sic illa (sacrificia Veteris Testamenti) Deum nolle dixit (Psalmista), quo modo a stultis ea velle creditur, velut suae gratia voluptatis“ (*de Civ. Dei* X 5). Und unter solchen Umständen haben wir kein Recht, aus dem durch den Kontext eingeschränkten Begriff so weittragende und an sich schwer glaubliche Konsequenzen zu ziehen, wie sie Wieland gezogen hat.

Was speziell den Dialog des hl. Justin angeht, der den erwähnten Gedanken mit seinem „Allein“ am schärfsten zum Ausdruck bringt, wo er sagt: „Allein Gebete und Danksagungen zu verrichten haben auch die Christen überkommen, auch bei ihrer Gedächtnisfeier mit Speise und Trank“: so kommt uns an der Stelle eine neue Konsideration zu Hilfe; diese Gebete und Danksagungen zeigen sich als Begleiterscheinungen bei einer rituellen Feier, die in Brot und Wein (Opfergegenständen) sich vollzieht, die er gerade mit Bezug auf diese materiellen Gegenstände schon vorher ausdrücklich als unser „Opfer“ erklärt hatte (K. 41) und stets als das vollkommene Nachbild der rituellen und liturgischen alttestamentlichen Opfer bezeichnete, was sie offenbar unter der Rücksicht als Lob- und Dankgebete nicht sein könnte. — Wir müßten ja sonst völlig glauben, Justin sei der Meinung gewesen, als ob Lob- und Dankgebete als solche etwas spezifisch christliches und bei den Juden in der Liturgie nicht in Gebrauch gewesen wären.[1])

Erwägungen solcher Art, die doch für das Verständnis jener Väter so wichtig sind, haben Wieland und wie er auch Renz vollständig außer acht gelassen, wie dies Huppertz a. a. O. S. 443 gleichfalls konstatiert, wo er sagt: „Renz und Wieland haben bei ihrer Auslegung der betreffenden Väterstellen sich anscheinend viel zu wenig

[1]) Vgl. oben S. 273 ff.

mit zwei notwendigen Fragen beschäftigt, nämlich: 1. Steht die Stelle mit der Wahrheit in Widerspruch, läßt sie sich durchaus nicht im bisher geglaubten Sinne deuten? 2. Lag für den Schriftsteller ein Grund vor, sich so, und nicht mit allseitiger, der Kirche etwa schädlicher Klarheit auszudrücken?" — Gewiß ein schwerwiegendes Versäumnis!

Aber ebendeshalb weil diese Väter im traditionellen Sinne verstanden werden *können, müssen* sie auch so verstanden werden, und dies nicht sowohl vom katholischen als noch vielmehr vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus, will einer nicht als äußerst leichtgläubig erscheinen; um so mehr als bei denselben kirchlichen Schriftstellern auch Ausdrücke sich finden, die man überhaupt nicht anders als im Sinne von Oblation auffassen kann.

„Man *kann*—, also *muß* man"; denn wir wissen es schon: Wunder darf man nicht annehmen, weder in der physischen noch in der moralischen oder historischen Ordnung, so lange man eine Erklärung auffinden kann, die das Wunder vermeidet.

In einem solchen Verfahren liegt Vernunft, historische Methode und Wissenschaftlichkeit; mein verehrter Gegner dagegen hat selbst erklärt, daß bei seiner Zurechtlegung wenigstens mancher Zeugnisse (*Didache, Hebr.*) „Geschmack oder Tendenz entscheide". Dies können wir für seine Person, der einzigen für welche er es mit Sicherheit bezeugen kann, gelten lassen; ich für meine Person verwahre mich aufs entschiedenste dagegen.

Dritter Teil

Zur Methode

Noch müssen wir auf jene Versuche einen Blick werfen, mit denen mein Gegner seine Methode rechtfertigen, bezw. gegen meine Angriffe verteidigen zu können glaubt. Er scheint es mir überhaupt sehr übel zu nehmen, daß ich mich an seine Methode gewagt habe; er spricht hierüber kaum je, ohne mir die unedelsten Motive unterzulegen.

Bei einer allseitigen Würdigung einer historischen Arbeit aber wie der vorliegenden Wielands wird man nicht umhin können, auch der Art und Weise der Behandlung der Quellen Beachtung zu schenken, von der bei solchen Untersuchungen so viel abhängt. Niemand wird mir darum mit Recht einen Vorwurf darüber machen können, wenn ich in meinen Bemerkungen zur Studie meines verehrten Gegners auch seiner Methode meine Aufmerksamkeit widmete.

Freilich läuft man bei einem solchen Unterfangen viel leichter Gefahr, dem Verfasser wehe zu tun und sich selbst gehässig beurteilt zu sehen; denn da die Methode ihrer Natur nach mehr vom subjektiven Befinden und der persönlichen Auffassung abhängt als die in sich zu behandelnde Sache, werden diesbezügliche Bemerkungen die betroffene

Person leichter ergreifen, verletzen und verdrießen; der Kritiker aber wird durch die Berührung solcher Dinge fast unmittelbar den Vorwurf eines persönlichen Verfahrens provozieren.

Diesen Gefahren bin ich denn auch bei meiner kritischen Arbeit nicht entgangen. Wieland zürnt mir gleich bei Beginn seiner Antwort, daß ich mich mit seiner Methode beschäftigt habe: „Die Kritik —so äußert er sich— wenn sie diesen Namen verdient, .. wendet einen ganzen Abschnitt auf, um mich einer unehrlichen oder unfähigen Methode zu überführen“ (S. 1). Sowohl hier wie auch wieder auf S. 19, wo er meine Bemerkungen zurückzuweisen beginnt, verfehlt er nicht, auf das Motiv hinzuweisen, das mir bei der Arbeit die Feder geführt hätte, das kein anderes gewesen wäre als: „um den Gegner in den Augen des Publikums zunächst als Charlatan ohne Logik und ohne Ehrlichkeit ein für allemal mundtot zu machen“. — Wieland hat kein Recht mir so unedle Beweggründe zu unterschieben; ich muß es aber entschuldigen, denn er handelt „— in Notwehr!“

Für die Vortrefflichkeit seiner Methode beruft sich Wieland dann auf Gewährsmänner wie Funk, Baur, ja selbst die eigenen Ordensgenossen von mir, die sich in der *Civiltà cattolica* ganz anders geäußert hätten, „nach deren Urteil die Schrift [Wielands] ‚eine erhebliche Förderung der Wissenschaft‘, ‚methodisch zweifellos eine Musterleistung‘, ein ‚bellissimo lavoro‘ bedeutet“. Im Anschluß daran gibt er mir dann zu erkennen, daß ich mich solchen Zeugnissen gegenüber bescheiden hätte ducken sollen.

Nun ich meine auf Autoritäten hätte Wieland sich am allerwenigsten berufen sollen, der in der Frage über die Opferauffassung der ältesten Christenheit gleich die ganze Schar katholischer Theologen gelassen auf die Seite schiebt, um ihnen seine, um mich gelinde auszudrücken, sehr schlecht begründete These entgegenzuhalten.

Im übrigen stehe auch ich mit meinem Urteil nicht allein; so schreibt Huppertz im *Katholik:* „Zu den Bemerkungen Dorschs über die Unzuverlässigkeit der Methode Wielands und seine Angaben könnte ich aus den Randbemerkungen in meinem Exemplare noch eine stattliche Anzahl hinzufügen.“[1]) Zudem trägt die Rezension Funks wenigstens zu sehr den Stempel eines Referates und ist in viel zu allgemeinen Ausdrücken gehalten, um eine Autorität gegen mich zu bilden; und weder diese noch die aus der Civiltà cattolica ist ohne Reserve gemacht. Ganz gewiß hätte W., um seine Leser betreffs der Meinung meiner Ordensgenossen gehörig zu instruieren, ihnen die Bemerkung nicht vorenthalten sollen, die sie ihm zum Schlusse der Besprechung mitgegeben haben: „Ma l'A. si diffonde oltre il giusto, indagando eziandio, in che cosa poi si riponesse fin da quei primissimi tempi la ragione formale di sacrificio. Or questo ci sembra disquisizione teologica, non punto qui necessaria, propria di tutt' altro campo e sulla quale si dovrebbe fare qualche riserva.“

Da die Sache nun so liegt —sie möchte selbst noch ganz anders liegen—: so wahre ich mir meine Freiheit und lasse mir von jenen Autoritäten nicht so imponieren, daß ich ihnen zu liebe auf mein eigenes Urteil verzichten wollte. Auf jeden Fall bleibt es eine unberechtigte Insinuation von Seite Wielands, als ob ich durch meine Besprechung jenen Männern hätte zu verstehen geben wollen, „daß sie von ‚Methode‘ nichts verstehen“ (S. 20). Unbeirrt also durch andere Autoren wollen wir zusehen, ob meine Ausstellungen gegen die gegnerische Methode zu Recht gemacht sind, oder ob es ihm gelungen, dieselben als unbillig zurückzuweisen.

* * *

[1]) Katholik 1908 6. Heft S. 444.

Was verstehen wir zunächst unter Methode? Ich denke, man wird nicht weit fehlen, wenn man bei einer historischen Arbeit, wie es die vorliegende Schrift Wielands ist, unter Methode die rechtmäßige Würdigung des Quellenbefundes und dessen sinn- und sachgemäße Einführung in die Argumentation versteht. Zwei Dinge sind also wohl zu unterscheiden: Würdigung des Quellenbefundes — Einführung desselben in die Argumentation; methodische Detailarbeit in der Auffassung einzelner Texte und Beurteilung ihrer Tragweite — Methode, wie sie sich darstellt in der Gesamtargumentation. Beide müssen beachtet werden, und können der Natur der Sache gemäß nur getrennt von einander betrachtet werden.

Wenn ich nun dem ersten Abschnitt meiner Bemerkungen die Signatur gab: „Methode und Auffassung", so habe ich damit zur genüge zu erkennen gegeben, daß ich mich dort mit der Methode mehr unter der ersteren Rücksicht abgeben wollte. Hätte ich die Methode für all die Punkte, die ich berührte, zugleich in ihrem Gesamtprozeß verfolgen wollen, so hätte meine Besprechung sich allzu breit auswachsen und auf Dinge verlieren müssen, die meiner Hauptabsicht ferne lagen, die dahin zielte, mich mit dem Verfasser über Altar und Opfer auseinanderzusetzen. Ich konnte eine Berücksichtigung der Gesamtmethode in diesem Abschnitte mit um so größerer Berechtigung unterlassen, als die Ausführungen über jene Hauptpunkte, Altar und Opfer, reichliche Gelegenheit darboten, sich auch diese Seite an der Wielandschen Methode anzusehen.

In der geschichtlichen Methode aber ist die Prüfung und Auslegung der einzelnen Quellentexte auch von größter Wichtigkeit: mit ihr beginnt die ganze Forscherarbeit; sie bildet das Fundament; ist dieses schwach, so wankt naturnotwendig der ganze darauf aufgeführte methodische Bau. Hatte ich daher soviele Mängel in der Arbeit Wielands entdeckt, als ich in meiner Abhandlung hervorkehrte, und bestanden sie zurecht, so hatte ich auch ein Recht, den Satz auszusprechen, der sich auf S. 316 meiner Bemer-

kungen findet: „Die fortgesetzte Reihe von derlei falschen oder unbegründeten Auffassungen einzelner Texte, wie sie uns in der Schrift W.s fast auf Schritt und Tritt begegnen", stellt seine Methode in ein recht schiefes Licht.

Spricht man ferner von Methode als solcher, so darf man sie aber auch nicht mit der Sache verwechseln. Die Sache könnte nämlich in sich gar wohl bestehen, die für sie aufgewendete Methode aber zu tadeln sein, wie denn auch Galilei das neue Weltsystem noch recht kläglich begründete, die Sache aber doch sich als wahr erwies. Bei der Untersuchung über die Methode interessieren uns eben nur die Beweisgänge in sich, es interessiert uns nur der Weg zum Ziele; das Ziel selbst, die zu beweisende Sache, bleibt zunächst außer Betracht.

Es ist mir deshalb nicht gut verständlich, mit welchem Rechte mir Wieland in seiner *Antwort* zum Schlusse des hierhergehörigen Abschnittes S. 32 den Vorwurf machen konnte: „Dorsch verschweigt meine Beweise seinen Lesern, die er geflissentlich auf den Glauben führt, als hätte ich nur auf Grund des einen oder andern schwachen Beweises, den er als einzigen hinstellt, voreilig und tendenziös meine Schlüsse gezogen." Welche Beweise hätte ich denn meinen Lesern verschwiegen? diejenigen, welche ich einer Kritik unterzogen? Gewiß nicht! Andere Beweise, die der Autor sonst für seine Behauptungen erbracht hat? Andere Beweise machen diesen einen nicht besser, wenn er schon schlecht ist.

Der Vorwurf wäre berechtigt, wenn ich über den Wert oder Unwert der behandelten Sache in diesem Teile meiner Untersuchung hätte urteilen müssen, keineswegs aber wenn ich nur die Art seiner Quellenbehandlung oder der Beweisführung selbst beleuchten wollte. Das habe ich hin und wieder auch ausdrücklich hervorgehoben, so zB. S. 311; so S. 312; S. 314. Wenn aber mein Gegner außerdem noch sagt: „ich hätte die besprochenen Beweise

als einzige hingestellt“ (*Antw.* S. 21), so liest er etwas in meinen Ausführungen, das nicht darin steht.

Hält man sich diese Gesichtspunkte vor Augen: wie vieles könnte ich da an Wielands Replik ohne weitere Berücksichtigung lassen? Alle jene Ergüsse, in denen er sich, um sein beanstandetes Argument zu retten, auf andere anderswo gemachten Beweise hinausflüchtet, alle jene Ausreden, daß es sich bei ihm ja um Dinge handle, die anderswoher bekannt seien. Dabei merkt er nicht einmal, daß er mir so selbst bescheinigt, wie richtig meine Bemerkungen gemacht waren.

* * *

Doch sehen wir nun genauer und mehr im einzelnen zu! — Es ist eine Art von Feuerwerk, mit dem Wieland in diesem Kapitel seine Widerlegung gegen mich beginnt; ein solches schadet aber gemeiniglich höchstens dem, der es unvorsichtig zubereitet oder abbrennt. Hören wir einmal!

„Da flößt uns denn —so begann ich in meiner Abhandlung den Abschnitt über diesen Punkt— schon von vornherein die historische Methode und Auffassung des Verfassers äußerst wenig Vertrauen ein. Was sollen wir uns beispielshalber denken, wenn er S. 8 sich nicht scheut auszuprechen: ‚Immerhin war die Ideenverwandtschaft zwischen Juden- und Christentum auch nach dem Bruch des letzteren mit der Synagoge so stark und die Kultäußerungen beider Religionen einander so ähnlich, daß im ganzen apostolischen Jahrhundert heidnischerseits beide beständig verwechselt werden konnten‘? Als ob für die Verwechslung, wenn man schon von einer solchen und nicht vielmehr von einer hin und wieder vorkommenden gleichen Behandlung beider reden sollte, nicht ganz andere rein äußerliche Gründe für die Heiden maßgebend gewesen wären oder es wenigstens hätten sein können; und als ob überhaupt die Heiden über eine solche Ideenverwandtschaft und über Kultäußerungen, die christlichen wenigstens, sich ein rechtes Urteil hätten bilden können. Man beachte wohl! Wieland will aus einer solchen Verwechslung von Seite der Heiden schließen: also bestand wirklich eine so starke Ähnlichkeit zwischen dem Kulte der Christen und dem Kulte der Juden. Selbst wenn er gezeigt hätte, daß von einer solchen heidnischen Verwechslung die Rede sein kann, würde er zunächst doch nur bewiesen haben, daß

die Heiden nach dem, was ihnen zu Gesicht oder zu Ohren gekommen, an eine solche Ähnlichkeit glaubten; ob diese dann auch faktisch bestand, das wäre erst noch zu beweisen."

Dagegen wendet sich nun Wieland. „Herr Dorsch, so läßt er mich an (S. 20), ich will den Beweis für die Berechtigung meiner Behauptung antreten, obwohl er eigentlich herzlich wenig mit unserem Hauptthema zu tun hat. Aber ich will mich möglichst kurz fassen. Sind an Ihnen die neueren und neuesten Forschungen über Synagogenliturgie bezw. Passahritual und christliche Liturgie spurlos vorübergegangen? Haben Sie nicht wenigstens Bickell's Untersuchungen, zum Teil in Ihrer eigenen Zeitschrift gelesen? Kennen Sie die Untersuchungen von Schürer nicht? Haben Sie Cabrol's und Leclercq's Dictionnaire und die Monumenta antenicaena über diesen Gegenstand nicht gesehen? Da plagen sich nun die Gelehrten seit 30 Jahren, um die Ähnlichkeit zwischen beiden Kulten in Gebet, Organisation, Terminologie u. s. f. zu erklären . . . "

Ei! lassen wir die Gelehrten sich weiter plagen! Aber wozu doch in aller Welt diese Deklamation? Haben wir etwa wissen wollen, was Bickell, was Schürer, was Cabrol und Leclercq von der Ähnlichkeit jener beiden Kulte wissen oder gewußt haben oder vermeinten zu wissen? Waren es nicht vielmehr die alten Heiden, um deren Wissen es sich drehte?

Wieland will uns an der angezogenen Stelle sozusagen handgreiflich vor Augen führen, wie groß die Ideenverwandtschaft zwischen Judentum und Christentum auch nach dem Bruch des letzteren mit der Synagoge und wie ähnlich die Kultäußerungen beider Religionen gewesen seien; als Beweisgrund bringt er hier —wie es sonst um diese Ansicht bestellt sei, geht uns zunächst nichts an— daß beide Kulte „im apostolischen Jahrhundert heidnischerseits beständig verwechselt werden konnten".

Ich hielt ihm nun entgegen, der Beweis heiße methodisch nichts; denn *erstens* kann der Grund der Ver-

wechslung von Seite der Heiden —wenn man von einer solchen und nicht vielmehr von einer gleichen Behandlung beider reden will— ein anderer gewesen sein, und war auch vielfach ein anderer; *dann* aber zweifelte ich daran, daß die Heiden ein solid fundiertes Urteil über Kultähnlichkeit beider Religionen haben konnten, wenigstens soweit es die Christen anging, und meinte, daß wir in einem etwaigen Urteil der Heiden in dieser Sache nur einen unsicheren Anhaltspunkt gewonnen hätten, einen allzu unsicheren, um daraus unsere Schlüsse auf eine faktische Ähnlichkeit der beiden Kulte machen zu dürfen.

Statt mich nun zu unterrichten über diese Fragen, hält mir mein verehrter Gegner eine Vorlesung über den Stand der neuen und neuesten Forschung auf diesem Gebiete; erzählt mir, was Schürer, Cabrol u. s. w. von der Sache wüßten. — Schürer aber und die anderen Autoren mögen leicht mehr wissen über die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit der beiden Religionen. Wieland aber sollte doch wenigstens jetzt einsehen, daß er auch mit dieser neuen Anstrengung seine Sache nicht besser gestellt hat und daß noch alles Punkt für Punkt zu beweisen ist, wie vordem: daß nämlich die Heiden auf Grund der erkannten Ähnlichkeit der Kultäußerungen die beiden Religionen, die jüdische und christliche, beständig [!] verwechselten.

Auch wenn der Verfasser von *MC*, wie er S. 21 versichert, „nur im Vorübergehen die Tatsache der Ähnlichkeit beider Kulte nochmals beleuchten wollte, welche ja schon anderwärts längst erwiesen war und als bekannt vorausgesetzt werden konnte", durfte er uns hier nicht mit einer Begründung aufwarten, die überhaupt nichts bedeutet. Und wenn auch „meine Methode" nicht verlangt, „daß in Abhandlungen, welche für Fachkreise bestimmt sind, auch die längst erwiesenen und anerkannten Sätze stets erst ab ovo aufs neue bewiesen werden sollen" (S. 21), so verlangt sie wenigstens, daß man nicht an Stelle eines guten und rechten Grundes eine leere Deklamation bringe

mit der Entschuldigung, daß die Sache ja anderswo bewiesen sei.

Aber ist es denn auch wirklich so ausgemacht, daß die Ähnlichkeit beider Kulte so stark war in jenen Tagen? Aus Wielands erster Schrift, Mensa und Confessio, wäre man versucht, sich die Überzeugung zu bilden, daß unser Autor selbst nicht an eine solche glaubt. Hören wir nur, was er auf S. 2 feierlich erklärt: „Es muß also festgehalten werden, daß die christliche Kirche in ihren Anfängen, wie in ihrer Lehre, so auch in ihrer Liturgie ihre ureigensten Wege gehen mußte. Die Ideen, auf welche sich ihr Kultus aufbaute, waren vom jüdischen wie vom heidnischen Opferkult gleich weit entfernt, nur die Synagoge mußte, wie sich zeigen wird, den aus ihr hervorgegangenen Aposteln ihre bewährte Art des Versammelns und Betens leihen". Wenn demnach schon eine Ähnlichkeit bestand, scheint sie immerhin selbst nach W. nicht so stark gewesen zu sein.[1])

Es wird sich also nur um ein ganz kleines Teilchen des Kultus handeln in dieser Ähnlichkeitsfrage; Wieland deutet dies an, wenn er in seiner *Antwort* von „Synagogenliturgie, bezw. Passahritual, und christlicher Liturgie" redet. Das hindert ihn aber nicht, von „starker Ideenverwandtschaft und Ähnlichkeit der Kultäusserungen" ganz im allgemeinen zu reden.

Aber wie steht es denn selbst mit dieser letzten Ähnlichkeit, von der ich nach der Meinung meines Gegners

[1]) Vgl. auch was a. a. O. S. 1 zu lesen ist: „Wenn man bei den Vätern der ersten Jahrhunderte sich Rats erholt, so findet man bei aller Würdigung und Schätzung des alten Tempelkults dennoch eine so entschiedene Abweisung jeglichen Zusammenhangs mit demselben, daß ein Herübernehmen von Elementen aus dem Tempel durch die Urkirche völlig undenkbar erscheint . . Erst späteren Jahrhunderten war es vorbehalten, zwischen der alttestamentlichen und der christlichen Liturgie mehr oder weniger haltbare Verbindungsfäden zu knüpfen."

„rein gar nichts wissen“ soll? Ich meine, wenn sich „die Gelehrten nun seit 30 Jahren plagen“, und fügen wir hinzu noch heute nicht im reinen sind, so darf man mit dieser Errungenschaft nicht allzu groß tun, als ob hier schon rein alles ausgemacht und nichts mehr zu tun wäre, als „ja“ zu sagen. Bickells Untersuchungen über diese Frage, auf welche mich mein Gegner in seiner liebenswürdigen Weise aufmerksam machen zu müssen glaubt, erklärt Drews für eine kühne Vergewaltigung der Tatsachen[1]) und, was dieser dann selbst als seine Meinung an Stelle von Bickells Hypothese setzt, ist ihm durchaus nicht so ausgemacht; es gilt ihm nur als wahrscheinlich. Das ist es also, was schließlich von der Ideenverwandtschaft in den Kultäußerungen beider Religionen übrig bleibt.[2])

* * *

Was mein Gegner S. 21 ff. aufs neue zu Apg. 6 ausführt, böte mir an sich keine weitere Veranlassung, mich auf diese Dinge wieder einzulassen: ich brauche nichts von dem, was ich hierüber bemerkt habe, zurückzunehmen. Wohl aber darf man im Verfahren meines Gegners gerade in dieser Sache eine unentschuldbare Vergewaltigung des Quellentextes finden.

In der *Apg.* 6 liest man an der Stelle, die Wieland in die Argumentation einführt, die Worte: „Οὐκ ἀρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις.“ Schon in seiner ersten Schrift hatte er ganz willkürlich, ohne auch nur in irgend einer Textvariante eine Stütze zu finden, einen Artikel eingeschoben und gelesen ταῖς τραπέζαις. Ich machte ihn aufmerksam, daß dieser Artikel zu Unrecht eingeschoben sei (S. 313). Er bleibt ruhig bei seinem selbst zugestutzten Texte und

[1]) Realencyklopädie für protest. Theol. und K.[3] V S. 563.

[2]) Vgl. hierüber *G. Rauschen* Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrh. 1908. S 77 ff. — *Semeria* la Messa nella sua storia e nei suoi simboli[2] 1907 S. 15 f.

liest nach wie vor die Stelle mit dem Artikel. Ist das Methode? Geschmack? oder Tendenz?

Mein Gegner scheint nicht zu merken, daß durch den Artikel die Tische, von denen an der Stelle die Rede ist, eine gewisse Determination gewinnen würden und so vielleicht —durchaus noch nicht notwendig— von den Tischen des Liebesmahles, an denen die Christen zusammen speisten, verstanden werden könnten; aber es heißt einmal ganz allgemein „Tischen zu dienen", und dies bedeutet nichts anderes als Dinge für den Tisch, Speise und Trank oder Almosen, verabreichen. Um auf diese Interpretation zu verfallen, dazu brauchte man wahrhaftig keine intensiven lexikalischen Studien zu machen; wer sie dennoch betreiben will, der findet Anleitung dazu bei Stephanus *Thesaurus Linguae Graecae* vol. VII pg. 2354 sqq. oder H. Cremer *Bibl.-theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* unter dem Worte διακονέω.

Da zudem im Texte gerade Witwen verkürzt erscheinen, also Arme, und zwar Witwen der Hellenisten, also Arme gegen andere Arme, so muß ich hier eine Angelegenheit finden, die gerade Arme angeht; und an das Liebesmahl, an dem alle Christen, ob reich oder arm, gleichmäßig teilnahmen, ist einfach nicht zu denken, sondern an die Besorgung und Austeilung von Almosen an die dürftigen Gemeindemitglieder.

Der Verfasser beruft sich zur Bekräftigung seiner Auffassung auf die Unordnungen und Zurücksetzungen der Armen, wie sie in Korinth bei solchen Liebesmahlen vorgekommen sind (*1 Kor* 11,21 ff). Aber da darf man doch nicht außer acht lassen, wie grundverschieden an den beiden Stellen die Voraussetzungen sind: im Korintherbrief werden die Reichen getadelt, daß sie sich eigene Speisen zu den gemeinsamen Mahlen besorgten und so die Armen beschämten; an unserer Stelle aber handelt es sich um Dinge, die schon in der Gewalt der Apostel, also Gemeingut geworden waren und einfach zur Verteilung kamen.

Doch „mit oder ohne Artikel verschlägt wenig“ — meint unser Autor in seiner *Antwort* S. 24; das hinderte ihn aber nicht in seiner früheren Schrift S. 30 gerade diesen Artikel als besonders bedeutungsvoll im Druck hervorzuheben, wo er sagt: „Die Apostel halten es für unangezeigt, das Wort Gottes zu verlassen und dafür bei den Tischen zu dienen.“ Ob es aber wenig oder viel verschlägt, einen Text muß man auf jeden Fall nehmen, wie er liegt, und ich bin dafür, daß dies die richtige Methode sei.

Zur weiteren Beleuchtung der Methode meines Gegners will ich hier eine Stelle folgen lassen, die sich noch zur Besprechung desselben Textes, der uns eben beschäftigte, nunmehr in der „Antwort“ S. 22 f. bei ihm findet: „Derselbe Text (*Apg* 6, 2 f.) scheint tatsächlich eine unmittelbare Aufeinanderfolge von Predigt und Liebesmahl zu konstatieren ... Die Apostel sagen: ‚Wir können nicht das Wort Gottes verlassen und den [!] Tischen dienen.‘ Das können sie doch wohl nur sagen, wenn das Dienen bei Tisch tatsächlich eine Beschränkung der Predigt zur Folge hätte, wenn also Predigt und Mahl annähernd gleichzeitig erfolgen. Wir dürfen aber nur das ‚Wort Gottes‘ im weiteren Sinne fassen. Die Apostel sagen ja selbst: ‚Wir aber (im Gegensatz zu den Sieben) wollen dem Gebete und dem Dienst des Wortes obliegen.‘ Noch die Agapenbeschreibung Tertullians meldet von einem Segensgebet, welches die Agape einleitet und welches jedenfalls [!] auch schon im Urchristentum [!] Sitte war. Dieses haben jedenfalls [!] die Apostel gesprochen, und zwar unmittelbar [!], bevor die Leute sich an den Tischen niederließen, ja vielleicht [!], als die Speisen schon aufgetragen waren und bereit standen [!]. Hier konnten nun freilich die Apostel nicht ‚das Wort Gottes verlassen‘, erst ‚den Tischen dienen‘, alle Unordnungen schlichten, alle Unzufriedenheit beruhigen und dann endlich zum Worte Gottes zurückkehren und das Segensgebet sprechen. Das besorgten die Sieben, und das Mahl konnte ungestört seinen Verlauf nehmen.“

Eine ganz merkwürdige historische Beweisführung! Die Apostel unterscheiden genau zwischen „Gebet *und* dem Dienste des Wortes“, zählen beide als unterschieden nebeneinander auf. Wieland aber glaubt gerade auf Grund derselben Worte beides für ein und dasselbe nehmen zu dürfen: „Segensgebet sprechen“ ist ihm „zum Worte Gottes zurückkehren.“ Über die daran sich anschließende, historische Auseinandersetzung aber ist weiter kein Wort zu verlieren.

* * *

Auf S. 24 seiner *Antwort* führt Wieland folgende Klage gegen mich: „Dorsch läßt mich (S. 313) für die Behauptung [daß die Christen Jerusalems seit Pfingsten unmöglich an einem Platz zusammenkommen konnten] nur den „gesuchten Beweis“ aus dem Plural τραπέζαις . . . erbringen. Meine anderen Argumente: große Seelenzahl, das κατ' οἶκον, die verschiedenen Hauskirchen in der Diaspora, welche auf Jerusalem, diese blühende Gemeinde, einen Rückschluß zulassen, hat er verschwiegen“.

Ich werde mich auch jetzt nicht auf eine nähere Untersuchung dieser anderen Argumente einlassen; ich fürchte zu sehr, daß auch unter ihnen noch das eine oder andere oder gar alle zusammen [man beachte: „seit Pfingsten“] nicht recht standhalten wollen. Die ganze Klage meines Gegners bekundet eben jene Verkennung des Fragepunktes, der meine Aufmerksamkeit unter dem I. Abschnitt meiner Abhandlung in Anspruch genommen hatte, jene Verkennung, von der ich hier oben eingangs dieses Abschnittes schon gesprochen habe. An der Stelle meiner Bemerkungen, der die Klage Wielands gilt, handelte es sich ja nicht um die Sache, die dort von ihm zu beweisen wäre, sondern lediglich um die von ihm aufgewendete Quellenauffassung, um die Tragweite, den methodischen Wert oder Unwert zunächst jenes einzigen Argumentes. Der Wert jenes „gesuchten“ Argumentes aber wird in sich nicht besser oder größer, mag der Autor sonst auch noch Tausende von Beweisen für dieselbe Sache herbeibringen; dieses eine bleibt dadurch in seiner Bedeutungslosigkeit unberührt — ein methodisches Unding.

Der Verfasser resumiert schließlich a. a. O. S. 25 sein Argument mit folgenden Worten: „Wenn einmal von ‚Tischen‘ die Rede ist bei der Gabenverteilung an die Witwen, und wenn wir davon lesen, daß den ersten Christen alles gemeinsam war, daß nicht bloß in Jerusalem, der Mutterkirche, sondern auch in Korinth, und in der Gemeinde, aus welcher der Barnabasbrief stammt, die

Gläubigen zum gemeinsamen Mahle zusammenkamen, so liegt doch zweifellos der Schluß am nächsten, daß eben auch die διακονία an den Tischen des gemeinsamen Liebesmahles stattfand".

Gewiß, wenn man statt τραπέζαις gegen allen Textbefund liest ταῖς τραπέζαις, unter diesen Tischen dann wohl oder übel gleich die Tische des Liebesmahles versteht; wenn man dann noch annimmt, daß die Christen jener Zeit außerhalb der Liebesmahle keine Nahrungssorgen mehr zu befriedigen hatten: dann könnte man sich vielleicht die Verwunderung sparen, daß der Autor so große Freude an diesem Argument hat. Da aber das erste völlig aus der Luft gegriffen, das zweite nicht bewiesen ist, das letzte aber überhaupt nicht bewiesen werden kann: so bleibe ich auf meiner früheren Meinung, daß die hier von ihm aufgebrachten Argumente weder „wohl begründet" noch „zwingend" seien.

* * *

Auf S. 25 will mein verehrter Gegner auch einen Beleg bringen, „wie weit zu eifrige Opposition führen kann." Den Anlaß hiezu bietet ihm eine Fußnote, die sich auf S. 313 in meiner Abhandlung findet. Hören wir die Stelle aus der *„Antwort"*.

„*Ich* sagte — so meldet er uns — in *MC* S. 9: ‚Der Ausdruck κοινωνία (in Act. II 42) kann nur irgendein Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit bezeichnen, gleichwie auch anderwärts die Liebesgaben der Wohltätigkeit κοινωνία, κοινωνεῖν heißen'. Diesen meinen Satz ‚widerlegt' *Dorsch* durch folgende Anmerkung: ‚Zitiert werden *2 Kor* 8,4; 9,12—15; *Hebr* 13,16; *Didache* 4,8: lauter Stellen, an welchen der Ausdruck entweder zweifelhaft ist und [W. macht daraus ein ‚oder'] etwas viel allgemeineres bedeuten kann (*2 Kor* 9,13; *Hebr* 13,16) oder näher bestimmt wird als κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους (*2 Kor* 8,4) oder οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν

ἐνδεόμενον, συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου (*Did.* 4,8)'."

Daran schließt W. dann die Bemerkung: „Nun, H. D., bedeuten denn nach Ihrer ‚Methode' die Ausdrücke 2 Kor 8,4 und Did. 4,8, die Sie wörtlich zitieren, etwa kein ‚Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit'? Aber auch die von Ihnen nicht wörtlich [ein zweideutiges Wort!] angeführten Stellen, 2 Kor 9,12—15 und Hebr 13,16 —möchten Sie uns nicht sagen, was ‚viel Allgemeineres' denn, als charitative Mitteilung sie bedeuten können?"

Was werde ich meinem Gegner hierauf erwidern? Zunächst hat er vergessen —vielleicht gleichfalls aus zu eifriger Opposition— daß ich von seinen Worten doch noch etwas mehr angeführt hatte. Nachdem er nämlich den Satz ausgesprochen hatte: „Der Ausdruck κοινωνία (in Act. II 42) kann nur irgend ein Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit bezeichnen, gleichwie auch anderwärts die Liebesgaben der Wohltätigkeit κοινωνία, κοινωνεῖν heißen", fährt er unmittelbar fort: „Es handelt sich hier [*Act* 2, 42] also[!] entweder um eine Sammlung für die Armen oder um ein förmliches Liebesmahl."

Wieland mußte so wissen, daß er an der Stelle sein „Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit" auf diese Weise doch auf einen sehr partikulären Sinn eingeschränkt hatte („Mitteilen von Almosen", „Förmliches Liebesmahl"). Gegen diese Einschränkung des Begriffes wandte ich mich nun, als ich in der Fußnote erklärte, daß die von ihm zur Erhärtung seiner Interpretation zitierten Stellen [zum Teil] etwas viel allgemeineres bedeuteten, als er sagen will. Mein Gegner wenigstens hätte dies leicht verstehen können, obwohl der Zitationsvermerk schon beim vorangehenden Satze zu dem Worte „Liebesgaben der Wohltätigkeit" von mir gemacht ist.

Um also für alle Fälle zu verhüten, daß die Sache bei seinen Lesern nicht in ein falsches Licht gerückt werde, hätte mein Gegner mich nicht auffordern sollen, ihm zu

sagen: „Was viel allgemeineres denn als charitative Mitteilung jene Ausdrücke bedeuten können", wie er getan; er hätte mich vielmehr fragen sollen: „Ob ich mir denn etwas allgemeineres unter jenen Ausdrücken vorstellen könne als „Mitteilung bei einem förmlichen Liebesmahl" oder „Mitteilung von Liebesgaben der Wohltätigkeit". Das tut er kluger Weise nicht. Aber selbst als „Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit" gibt es noch etwas allgemeineres, und das wäre der Begriff von Gemeinschaft schlechthin.

Wenn er mich aber völlig fragt, ob nach meiner „Methode" die Ausdrücke *2 Kor* 8,4 und *Didache* 4,8 (κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, συγκοινωνήσεις πάντα τῷ ἀδελφῷ σου) etwa kein „Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit" bedeuten: so hat er meine diesbezüglichen Worte und ihre Bedeutung nicht erfaßt. Ich will mich deshalb nun etwas näher erklären.

Wieland hatte das Wort τῇ κοινωνίᾳ, welches *Apg.* 2,42 absolut und ohne Zusatz vorkommt[1]), rundweg mit „Sammlung für die Armen" oder förmlich mit „Liebesmahl" geben wollen; und zur Erhärtung seiner Deutung berief er sich neben andern Texten auch auf *2 Kor* 8,4 (κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους) und *Didache* 4,8 (συγκοινωνήσεις πάντα τῷ ἀδελφῷ σου). — Ich sagte nun, diese Berufung auf die beiden Stellen sei unzulässig; denn dort sei eben der Ausdruck oder Begriff κοινωνία, κοινωνεῖν durch Zusätze näher bestimmt, und könne und müsse so eben *wegen des Zusatzes* als ein solches Mitteilen, als Spenden von Liebesgaben verstanden werden; das berechtige aber nicht, nun gleich auch dasselbe Wort in der angezogenen Stelle der Apg., wo es absolut und ohne einschränkenden Zusatz zu lesen ist, in diesem partikulären Sinne zu fassen.

---

[1]) Der Text lautet: „Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς."

Ich habe also direkt zugegeben, daß in den beiden Stellen *2 Kor* 8,4 und *Didache* 4,8 die betreffenden Ausdrücke wohl ein „Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit“ bedeuten können, mich aber verwahrt, daß von dort Rückschlüsse auf *Apg* 2,42 gemacht werden dürften. Methodisch bin ich hier wahrhaftig im Recht, und wundere mich nur, wie mein Gegner über den Sinn dieser Anmerkung so abseits schweifen konnte.

* * *

In der *Apg* 2,42 liest man, wie wir eben gehört, die Worte: Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. Ich hatte dieselben auf die folgende Weise übersetzt: „Sie (die ersten Christen) waren ausharrend in der Lehre der Apostel und in (brüderlicher) Vereinigung [= wie eine Gemeinde], pflegten des Brotbrechens und der Gebete.“ Diese Übersetzung legte ich keineswegs als notwendig vor, sondern nur als eine solche, an die man auch unter andern denken könne. Wieland aber ist damit ganz und gar unzufrieden; er weist meine Erklärung zurück, um am Schlusse seiner Refutation triumphierend auszurufen: „Herr D., ich bin Ihnen um Ihre ‚Methode‘ nicht neidig!“

Sehen wir einmal zu, was er gegen jene Interpretation einzuwenden hat! Er gesteht zunächst, daß er selbst „seinerzeit auch schon an die Übersetzung, wie ich dieselbe vorschlug, gedacht habe“, daß er sie aber „aus wohlerwogenem Grunde abgelehnt habe.“ Diesen Grund teilt er uns zugleich mit; prüfen wir ihn einmal! Ich denke: wenn er nicht zu Recht besteht, wird es um meine Exegese auch nicht so schlimm bestellt sein; daß man mir freilich gleich „neidig“ sein müßte um dieselbe, das will ich auch so noch nicht gesagt haben.

Der „wohlerwogene Grund“ meines Gegners ist der folgende: „Die Predigt [διδαχή] der Apostel ist ein Akt, das Brotbrechen [κλάσις τοῦ ἄρτου] ist ein Akt, die Ge-

bete sind Akte; die brüderliche Vereinigung [κοινωνία, wie ich es in meiner Übersetzung gebe] aber ist ein Zustand, für sich selbst kein Akt. Ist das nun logisch und grammatikalisch wahrscheinlich, daß ein Ausdruck, der in seiner abstrakten Fassung den drei übrigen eher superordiniert sein sollte, mitten unter konkreten Funktionen, liturgischen Akten, als denselben koordiniert und gleichartig aufgezählt wird?" (S. 26 f.)

Ich könnte nun im vorhinein nicht sagen, daß diese „logisch-grammatikalische" Begründung einen erheblichen Eindruck auf mich gemacht hätte. Aber wer sagt denn unserem Autor, daß der Ausdruck διδαχὴ τῶν ἀποστόλων als Predigt der Apostel und als Akt aufzufassen ist? Wenn wir über dem ältesten patristischen Dokument, das uns erhalten ist, die Aufschrift lesen: διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, müssen wir dabei an eine Apostelpredigt als Akt denken, oder nicht vielmehr an den Lehrinhalt ihres Unterrichts? In dieser Bedeutung kommt das Wort aber leicht ebenso oft vor als im Sinne von einer Betätigung.[1]) Es würde so nach meiner Interpretation nichts anderes in der Apostelgeschichte erzählt, als daß die ersten Christen das in der Praxis gehalten, wozu der hl. Paulus später die *Philipper* und sie nicht allein ermahnte: „Nur würdig des Evangeliums wandelt [προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τ. α.], auf daß ich . . . ferne seiend von euch die Kunde vernehme, daß ihr feststehet in Einem Geiste [καὶ τῇ κοινωνίᾳ], einmütig mitstreitend für den Glauben an das Evangelium . . ." (1,27); vgl. auch ebda 2,2.

Aus dem Gesagten geht nun auch hervor, daß von Wielands Exegese und ihrer Begründung die Parallelisierung nichts zu fürchten hat, die ich zwischen *Apg* 2,42 und 2,44 andeutungsweise aufgestellt habe in der Anm. 1 S. 314.

Sie lautete: „Πάντες οἱ πιστεύοντες (= προσκ. τῇ διδαχῇ τ. α.) ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά

[1]) Vgl. *Stephanus* Thesaurus Ling. Gr. II. pg. 1414 sq.

(doch nicht bloß in der Liturgie?) . . . καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ (= προσκαρτεροῦντες τῇ κοινωνίᾳ), κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον (= προσκ. τῇ κλάσει . . .), μετελάμβανον τροφῆς . . . αἰνοῦντες τὸν θεὸν . . . (= προσκ. ταῖς εὐχαῖς)."

Was er dazu S. 27 bemerkt: „Es fällt die gewundene Parallelisierung, . . . welche liturgische und außerliturgische Koinonie, ‚Glauben' und Predigt, Tempel und Privathaus durcheinanderwirft", ist ein schwerverständliches Gerede, das man meines Erachtens überhaupt nur verstehen wird, wenn man Wielands Spezialideen und Sondermeinungen schon als erwiesen und als gleichwertig mit dem heiligen Texte voraussetzt. Nur eines sei diesbezüglich bemerkt: ich werfe „Glaube" und Predigt nicht durcheinander, sondern setze nur πιστεύειν gleich mit προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων, und ich möchte nun von meinem verehrten Gegner wissen, was diejenigen, welche der Lehre der Apostel anhängen, denn anderes tun als glauben.

* * *

Besonders verstimmt und geärgert zeigt sich W. über meine Bemerkungen, mit denen ich seine Behauptung angegriffen habe: die Judenchristen hätten sich anfangs auch nach ihrer Bekehrung noch immer in den Synagogen versammelt (*MC* S. 27), bezw. den Beweis verwarf, den er hiefür aus den Vollmachten des Saulus an die Synagogen von Damaskus sich erholte.

Ich führe die Stelle, in der ich diese Untat vollbracht, wörtlich an: „Glaubt W. wirklich —so hielt ich ihm entgegen— daß diese Vollmachten gegeben waren, weil zu erwarten stand, daß Saulus die Christen in Synagogen antreffen werde, oder nicht vielmehr deshalb, damit Saulus, wo immer er Christen antreffe, dieselben in Kraft und der Autorität seines Volkes und dessen Obrigkeiten ergreifen könne? Abgesehen davon: was ist da für ein Zusammenhang zwischen der Tatsache: ‚es fanden sich die Christen zur wöchentlichen Sabbatfeier in den Synagogen ein' und: ‚als Schauplatz der apostolischen Liturgie kommt auch die Synagoge in Betracht'?[1]). Glaubt W. im Ernste, die Christen hätten

[1]) Die letzten Worte „als Schauplatz der apostol. Liturgie kommt auch die Synagoge in Betracht", hatte W. nämlich dem ganzen

ihre heiligsten Geheimnisse in jüdischen Kulthäusern gefeiert? So lange er kein besseres Argument aufbringen kann als das gegebene, klingt dies unglaublich."

Fassen wir zunächst das Argument ins Auge, welches Wieland aus den Vollmachten des Saulus an die Synagogen für den gemeinsamen Verkehr der Christen und Juden in den jüdischen Kulthäusern geführt hatte. Irgendwie sieht er sich nun selbst veranlaßt, mir Recht zu geben, indem er zugibt, daß Saulus wenigstens auch deshalb seine Briefschaften sich erholte, um in der Autorität seines Volkes auftreten zu können; ich aber behaupte noch immer, daß dieser Grund allein für das Verhalten des Saulus angeführt werden kann.

Als Saulus jene Briefschaften sich erholte und erhielt, war die Verfolgung der Christen von Seite der Juden noch in vollem Gange; an ein so freundliches Zusammenleben zwischen Juden und Christen war damals gar nicht zu denken. So und nicht anders hat auch Ananias die Sache aufgefaßt, als er in der Vision dem Herrn entgegenhielt: „Dieser Mann [Saulus] . . hat hier Gewalt (ἐξουσίαν) von den Hohenpriestern, in Bande zu legen alle, welche deinen Namen anrufen." Woher hatte Saulus wohl solche Gewalt, wenn nicht auf Grund jener Briefe?

Es nützt auch nichts, sich auf *Apg.* 26,11 f zu berufen; denn auch diese Stelle belehrt uns über das Gegenteil. Dort erzählt uns Saulus, bereits Paulus und Apostel Jesu Christi, selbst von dieser Sache und gibt uns einigermaßen Aufschluß über dieselbe; er sagt: „Viele Heilige [Christen] habe ich zu Jerusalem in Gefängnisse eingesperrt, nachdem ich die Gewalt hiezu von den Hohenpriestern empfangen (τὴν παρὰ τῶν ἀρχιερέων ἐξου-

hier von mir beanstandeten Diskurs vorangeschickt und ich konnte wohl glauben, daß das darauffolgende nicht ohne Beziehung zu dieser vorausgeschickten These zu denken sei, daß es etwa als Beweis oder Beleuchtung derselben dienen sollte. Habe ich mich hierin getäuscht: ein jeder unparteiischer Dritte wird meinen Irrtum begreiflich finden, sich vielleicht mit mir getäuscht haben.

σίαν λαβών) . . und durch alle Synagogen hin sie vielmals strafend zwang ich sie zu lästern[1]) . . und als ich nun in derlei Beginnen auf dem Wege nach Damaskus war, versehen mit Vollmacht und Gewähr der Hohenpriester (μετ' ἐξουσίας καὶ ἐπιτροπῆς τῆς τῶν ἀρχιερέων), sah ich vom Himmel her ein Licht . ." Es sagt uns Paulus hier ziemlich deutlich, was wir uns unter jenen Briefen vorzustellen haben, die er sich von den Hohenpriestern erbeten hatte; nichts anderes nämlich, als was er von ihnen und ihrem Rate erhalten hat: „Vollmacht und Gewähr", nichts anderes als was er vorher schon in Jerusalem hatte, die Gewalt, daß er vor dem Tribunal der jüdischen Behörden, nämlich der Synagogen, die Christen allenthalben strafen und zum Abfalle zwingen könne.

Aus der Tatsache, daß sich Paulus Briefe erbat an die Synagogen in Damaskus, ist absolut nichts zu schließen für den Aufenthalt der Christen in den Synagogen auch nur zur Abhaltung des gemeinsamen Gebetes oder ihrer Lehrvorträge. — Ich sage hier: „aus dieser Tatsache" ist nichts zu erschließen; und so bleibt dieses Argument methodisch ein Mißgriff. Daß die Christen, und vor allem die Apostel und Verkündiger des Evangeliums auch in den Synagogen wenigstens außerliturgisch verkehrten, mag außer Zweifel sein; aber es ist dies nicht auf Grund des vorliegenden Beweises.

Daß die Christen spezifisch christliche Versammlungen in den Synagogen abgehalten hätten, würde ich mich auch nicht aus der Tatsache zu erschließen getrauen, „daß sich die Judenchristen mit ihren bisherigen Glaubensgenossen im Tempel zu Jerusalem einfanden"; *einmal* schon deshalb nicht, weil sie sich, selbst hier im Tempel, als geschlossene Gruppe von den andern getrennt in einem ganz bestimmten Teil des Vorhofes einfanden, was in gewöhnlichen Synagogen schon nicht mehr so leicht geschehen konnte; *dann* mochte der Tempel

[1]) Die Synagogen erscheinen hier zunächst als öffentliches Organ des Strafzwangs, nicht aber als gemeinschaftliches Versammlungslokal für Juden und Christen.

zu Jerusalem immerhin noch größere Anziehungskraft für die Judenchristen sich bewahrt haben als die Synagogen.

Sicher bin ich auch im Recht, wenn ich der Beweisführung unseres Autors noch weniger Bedeutung beimesse für die Behauptung, die er doch der ganzen Ausführung vorausgeschickt hatte: „Als Schauplatz der apostolischen Liturgie kommt unter anderm auch die Synagoge in Betracht."

In seiner Antwort erklärt sich W. nun freilich näher dahin: „Wenn ich sage: ‚als Schauplatz der apostolischen Liturgie kommen in Betracht: Tempel und bezw. Synagogen, gemietete öffentliche Hallen und Privathäuser', so heißt das zunächst für jeden vernünftigen Leser: Wenn wir uns nach dem Schauplatz der apostolischen Liturgie umsehen, so können wir unter den gegebenen Umständen an dreierlei Räumlichkeiten denken."

Nun, ich will hier nicht darum streiten, ob ein „vernünftiger Leser" wirklich jene Worte zunächst auffassen müßte, wie mein Gegner will, besonders da er selber noch in seiner *Antwort* ausdrücklich erklärt: „alle drei wurden aber auch tatsächlich benützt" (S. 28) — ich kann ihm ja rund heraus gestehen, daß ich *„zunächst"* den Satz gar nicht anders aufgefaßt habe; und da er mir selbst es nicht besonders übel nimmt, daß ich den Ausdruck „apostolische Liturgie" als Eucharistiefeier aufgefaßt habe (S. 29); so wollte ich ihm in der Tat sagen: „An Tempel und Synagogen ist in diesem Sinne „nicht einmal zu denken."[1])

[1]) An der Stelle mutet mir mein Gegner auch zu: „ich hätte mir wohl denken können, daß er hier das Wort ‚Liturgie' nicht im engsten Sinne, als Eucharistiefeier, sondern im weiteren Sinne verstehe, sofern sie auch Predigt und Gebet, Psalmodie u. dgl. umschließt, woran sich immer noch auch die Christen beteiligten, weil eben der Bruch mit der Synagoge noch nicht vollzogen war". Wenn dem aber so ist, so hätten wir überhaupt gar keine christliche Liturgie in Erwägung gezogen, *sondern* eben nur die jüdische; und daß diese in den jüdischen Kulthäusern stattfand, darüber braucht man überhaupt kein Wort zu ver-

Ich ging dann noch einen Schritt weiter, indem ich an den Verfasser von *MC* die Frage stellte: „ob er wohl im Ernste glaube, die Christen hätten ihre heiligsten Geheimnisse in jüdischen Kulthäusern gefeiert." Und hier sind wir beim eigentlichen Stein des Anstoßes und des Ärgernisses. „Das aber nehme ich Ihnen übel, H. D. —so redet er mich an— daß Sie mich mit der Insinuation kompromittieren wollen, als hätte ich die Eucharistiefeier in jüdische Synagogen verlegen wollen, daß Sie Ihren Lesern gegenüber verschweigen, was ich in ausführlichster Weise S. 28 ff über die Notwendigkeit der Hauskirchen für die Eucharistiefeier bemerkte . ."

Nur gemach! Zunächst hat W. nirgends von einer „Notwendigkeit von Hauskirchen" gesprochen; ich finde den Ausdruck weder auf S. 28 noch auch auf den folgenden; wahr ist es nur, daß er erklärt, daß „ein Raum für das intimste Element des christlichen Kultus von Anfang an Bedürfnis gewesen." Für mich konnte dabei immer noch die Frage offen bleiben: war dies Bedürfnis auch von Anfang an und für alle Fälle befriedigt? Auf jeden Fall erscheint nach der jetzigen Erklärung W.s die ganze Fragestellung über Synagogen als Stätten der christlichen Liturgie im Munde unseres Autors, der ex professo über den christlichen Altar schreibt, müßig und die Behandlung derselben nach wie vor direkt irreführend.

Liegt also ein Mißverständnis vor, so „ist mein Gegner selbst daran kaum ganz unschuldig, da sein Buch" wie sonst „bisweilen" so auch hier „der Klarheit entbehrte und zu

---

lieren. — Und wenn er hier von mir erwartete, daß ich seinen Ausdruck „Liturgie" in weiterem Sinne hätte auffassen sollen, so darf er mir um des Mißverständnisses willen nicht allzu gram sein. Wie sollte ich eben auch bei einem Autor, der über Altar und Opfer schreibt, das Wort „Liturgie" anders verstehen als wie Opferliturgie. Sicher verliert unser Autor das Recht, mir einen Vorwurf daraus zu machen, wenn ich an einer anderen Stelle, wo er von „materiellem Altar" ganz im allgemeinen redete, nicht gleich an einen „christlich-liturgischen Altar" dachte (vgl. Antwort S. 41).

einem solchen Mißverständnis genügende Gelegenheit bot."[1]) Dabei will ich gerne gestehen, daß ich auf den energischen Protest hin, den er nunmehr in seiner *„Antwort"* erlassen hat, das unbescheidene Fragesätzchen nicht mehr in jener Form stellen würde; ich würde nunmehr etwa fragen: „Glaubt Wieland im Ernste, die Christen hätten auch nur daran denken können, ihre Liturgie an jüdischen Kultstätten zu feiern?"

* * *

Aus Athenagoras zitierte W. *MC* S. 48 die Stelle: „Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch (καίτοι) ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen." Mir gefiel hier nicht, daß er, gestützt auf diesen Text, der vom unblutigen Opfer und geistiger Anbetung redet, gleich die Schlußfolgerung einführt: „Die geistige Anbetung ist also das unblutige Opfer."

Wieland sucht nun seine Identifizierung zu rechtfertigen, indem er sich auf den vorausgehenden Kontext beruft: „Für Gott ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet hat; wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf?" (S. 30) — Ganz abgesehen davon, daß uns die rechte Methode einen derartigen Beweis, wenn es einer wäre, schon gleich in der ersten Schrift *MC* nicht hätte vorenthalten dürfen, — der Verfasser läßt ein Wörtchen, das bescheidene καίτοι außer acht, durch welches der Satz, den er aus dem vorausgehenden erklären und erläutern möchte, damit gerade in direkten Gegensatz gebracht wird. Im übrigen hat uns diese Stelle bereits beschäftigt; vgl. S. 238 f.

* * *

Eine andere Stelle, die ich bemängelte, hieß: „Der Ort der Zusammenkunft war (für die Christen des 1. und 2.

[1]) *A. Huppertz* Theol. Rev. [1908] N. 18. S. 561.

Jahrhunderts) gleichgültig." Beweis dafür das schlichte Sätzchen; „Ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν, hatte die Didache gesagt."

Ist dieser Beweis methodisch hinlänglich? Gewiß nicht. Was antwortet mir nun mein verehrter Gegner darauf? „Warum verschweigen Sie, H. D., —das sind seine Worte S. 30— daß dieses ‚schlichte Sätzchen' nur das Resumé dessen illustrieren soll, was S. 34 f ausführlich dargetan und bewiesen wurde?" Nun ich meine, wenn dies Sätzchen das Resümee dessen ist, was W. oben gesagt hat, und das Resümee, sozusagen die Quintessenz nichts beweist, dann wird die volle Ausführung auch nicht beweiskräftiger sein. Im übrigen sieht man es dem Sätzchen schwer an, daß es als Resümee gedacht ist.

Wenn mir dann der Autor in den gewähltesten und liebenswürdigsten Ausdrücken vorwirft, daß ich sogar in diesem Resümee noch „unterschlagen" hätte, wie er noch einmal auf Justinus und Minutius Felix hingewiesen hätte, so erwidere ich darauf nur: Die Zusammenordnung der beiden Sätze, wie wir sie bei ihm finden: „Der Ort der Zusammenkunft war gleichgültig; ὅθεν γὰρ κτλ . .", ist in sich ein methodischer Mißgriff, eine nichtssagende Verknüpfung, und hätte unterbleiben müssen, auch wenn Justin und Minutius bessere Zeugen wären als sie es faktisch für die angerufene Sache sind.

Aber was für Beweise sind es denn, auf die sich W. des weiteren beruft? S. 34 wird das Zeugnis des Barnabasbriefes geltend gemacht; der „spricht vom ‚geistigen Tempel' mit Ausschluß eines materiellen". Aber da ist ein ganz bestimmter gemeint: der jüdische „Die Juden —so sagt er in K. 16— setzten ihre Hoffnung auf ihren Tempel, als ob er das Haus Gottes sei", an das Gottes Gegenwart völlig geknüpft und gebunden sei; in ihrer Hoffnung sind sie schmählich betrogen worden; nicht so mögen wir Christen tun, unser Tempel ist in unserem Inneren. Vom Ort der Zusammenkunft der Christen redet er gar nicht.

Etwas ähnliches gilt von den Worten des Minutius Felix: delubra et aras non habemus; d. h. stolze Tempel und prächtige Altäre nach dem abergläubischen Sinn der Heiden bauen und haben wir nicht. Dies geht aus dem Zusammenhang der Stelle in c. 32 des Dialogs bis zur

Evidenz hervor. „Delubra et aras non habemus", hatte er dem Heiden eingeräumt; aber er begründet es; denn so fährt er fort: „Quod enim simulacrum Deo fingam, templum quod ei extruam, cum totus hic mundus ejus opere fabricatus eum capere non possit, et cum homo latius maneam [mich weit umher bewegen kann] intra unam aediculam vim tantae majestatis includam?" — Auch er denkt also an Tempel, in denen die Gottheit in ihrem Bilde eingeschlossen erscheint. Ganz ebenso noch Arnobius *adv. Gent.* VI c. 3 sqq. Vgl. auch *Act. Justin.* n. 2. (*Ruinart,* ed. August. Vindel. 1802 I pg. 130).

Von den beiden Propositionen aber: ‚wir haben keinen Tempel wie die Juden', ‚keine Tempel wie die Heiden', ist die andere noch himmelweit verschieden: ‚Die Christen brachten dem Orte ihrer Zusammenkünfte völlige Gleichgültigkeit entgegen'.

Sich für diese Sache ferner auf apokryphe, meist *gnostische* oder auch *manichäische* Machwerke berufen zu wollen, worin die Predigt der Apostel und ihrer Kirchengründung erzählt werden soll; und dann daraus, daß dort kein „Gotteshaus" erwähnt wird, gleich schließen zu wollen: „der Ort der Zusammenkunft war, den Christen der ersten zwei Jahrhunderte gleichgültig" — das, meine ich, ist nicht besonders „kritisch". — Ein ganzes Rätsel aber ist es für mich, wie mein Gegner sich auf Justin berufen kann. In seinem Verhör vor Rustikus nach dem Ort der Versammlung der Christen gefragt, hatte dieser selbst nach der Erklärung Wielands „eine so diplomatische Antwort gegeben, daß wir gleich jenem [Rustikus] völlig im Unklaren bleiben" (*MC* S. 67). Da heißt es denn die Diplomatie schon auf die Spitze treiben, aus einer derartigen Antwort Justins großartige Schlüsse zu ziehen und damit imponieren zu wollen.

Daß die Christen keine großartigen und auffallenden „Heiligtümer" „nach Art der heidnischen Tempel hatten, die den heidnischen Behörden hätten bekannt sein müssen" (*MC* S. 67), „keine delubra et aras *wie die Heiden* hatten" (ebda S. 69), keinen Tempel wie ihn die Juden verehrten (ebda S. 35): glauben wir dem Verfasser aufs Wort. Damit ist aber der Satz noch lange nicht bewiesen: „Die Christen brachten dem Ort ihrer Zusammenkunft völlige Gleichgültigkeit entgegen" (ebda S. 69).

Wenn endlich unser Autor *MC* S. 35 kaltblütig erklärt: „die Christen der Urzeit wiesen irgendwelche Lokalisierung ihrer Gotteswohnung und ihres Kultus ausdrücklich zurück", so ist dies allerdings sein Argument in seinen letzten Konsequenzen folgerichtig entwickelt, zeigt aber auch drastisch die gänzliche Unhaltbarkeit desselben auf. — Und wenn er uns S. 70 noch ganz harmlos aus den *Klementinischen Rekognitionen* selbst erzählt, wie „Theophilus, der vornehmer war als alle Mächtigen der Stadt, die große Basilika seines Hauses zu einer ecclesia

geweiht" (ecclesiae nomine consecraret), stößt er wenigstens für die betreffende Zeitperiode seine eigene These um.[1])

Doch von diesen Dingen nur im Vorübergehen; für die methodische Betrachtung der von mir bemängelten Stelle ist das alles eigentlich ohne Belang. Ich möchte nur beteuern, daß mir auch die Zeugenschaft Justins und des Minutius Felix, auf welche W. so zuversichtlich hinweist, nicht sonderlich imponiert.

* * *

Ich fand *MC* S. 122 bei Wieland folgenden Beweisgang aus den Schriften des hl. Cyprian: „‚Er (hostis altaris) wagte es, einen andern Altar aufzustellen, ein anderes Eucharistiegebet zu halten, (und damit) das wahre Herrenopfer durch falsche Opfer zu verunehren.' Die Liturgie begann also hüben wie drüben [d. h. bei Rechtgläubigen wie bei Häretikern] mit der Aufstellung des Altars."

Ich bemerkte nichts zu dieser Stelle, das Urteil meinen Lesern überlassend; nur hob ich das Wort „Liturgie" im Druck hervor, um aufmerksam zu machen, wie scharfsinnig W. aus dieser unschuldigen Stelle herausbekommen hatte, *daß* die Liturgiefeier hüben wie drüben *mit der „Aufstellung des Altars" begann,* als ob die Stelle nicht ihre volle Wahrheit bewahrte, selbst wenn der Häretiker den Altar, an dem er die Eucharistie feierte, auch ausserhalb der Liturgie ein für allemal aufgestellt hätte oder hätte aufstellen lassen.[2])

---

[1]) Vgl. im übrigen über die Frage von der Existenz fest bestimmter christlicher Versammlungsräume, ‚die wohl auch als ecclesia bezeichnet erscheinen': *A. J. Binterim* Die vorzüglichsten Denkwürdigk. der chr.-kath. Kirche (1827) IV 1 § 1.

[2]) Man beachte wohl: was W. hier beweisen will, ist das, daß „der Altar zur Feier jedesmal eigens aufgestellt wurde" (S. 122 oben). — Ob dann dieser Akt des Altaraufstellens auch ein liturgischer Akt gewesen wäre oder nicht, das ist mir zwar völlig gleichgültig; ich meine aber W. dürfte sich kaum über die „Insinuation" be-

Wieland macht es mir nun zum Vorwurf, daß ich „meinen Lesern nichts von dem grammatikalischen Beweis erzählte, den er aus dem Text ausführlich lieferte“ (S. 31). Nun ich habe ja in meiner Abhandlung ziemlich deutlich verraten (S. 316), daß ich nicht alle methodischen Mißgriffe aufzuzählen gesonnen war, die sich in seiner Studie finden. Weil er es aber nun ausdrücklich selbst begehrt, so will ich das hier versäumte, jedoch ohne Kommentar, nachholen.

Der „grammatikalische“ Beweis aus der Stelle lautet in seinem vollen Umfange also: „Obschon Cyprian in dem soeben angezogenen Brief den Häretikern jeden Altar abspricht, weil sie keine gültige Eucharistie haben, erklärt er doch in der Schrift ‚Von der Einheit der katholischen Kirche‘, daß der ‚hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis‘ . . . ‚contemptis episcopis et dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare‘. Wie die Ausdrücke ‚Feind des Altars‘ und ‚Rebell gegen das Opfer Christi‘ eines und dasselbe besagen, so bedeutet auch ‚constituere aliud altare‘ nicht etwa ganz allgemein ‚eine Sonderkirche errichten mit eigenem Altar‘, sondern ‚eine Sonderliturgie abhalten‘; der Verfasser spricht ganz speziell von der Liturgiefeier des Häretikers und zwar in schöner rhetorischer Steigerung: ‚er wagt es, einen andern Altar aufzustellen u. s. w.‘ “; es folgt nun das obige bemängelte Argument.

Ob dieser „ausführliche, grammatikalische Beweis“ nunmehr unsere Sache, die jedesmalige Aufstellung und Wegräumung des Altares, bewiesen, das muß ich meinen Lesern und ihrem „Geschmack“ überlassen; damit mir aber mein verehrter Gegner nicht wieder mit dem gewohnten Vorwurf komme: ich hätte noch etwas „unterschlagen“, muß ich bemerken, daß er noch zwei Belege vorausgeschickt

---

schweren, wenn ich sie überhaupt intendiert hätte, daß er es für eine solche liturgische Funktion oder für einen liturgischen Akt halte (vgl. Antw. S. 31).

hat. Sie lauten: „. . wir lesen wiederholt, daß der Altar zur Feier jedesmal eigens aufgestellt wurde. Schon oben haben wir in den Thomasakten und den gnostischen Schriften gesehen, daß der heilige Tisch eigens aufgestellt und zugerichtet worden ist. Ebenso, daß Cyprian auffallend oft Ausdrücke gebraucht wie altare conlocare, ponere, constituere und dies im unmittelbaren Zusammenhang mit der Abhaltung der Liturgie selbst." Dies meint W. auch, wenn er mir in seiner Antwort (S. 31) vorhält: „Habe ich nicht zudem seitenweise vorher an Beispielen erwiesen, daß tatsächlich der Altar zur Liturgie eigens bereitgestellt wurde?"

Der seitenweise Beweis (S. 115 ff), den er uns in Beispielen erbringt, bezieht sich zunächst auf ganze zwei Beispiele, die er aus den apokryphen *Thomasakten* und der gnostischen Schrift *Pistis Sophia* berichtet.

Dabei erscheinen dort als Liturgen entweder der Apostel oder Christus selbst; und es ist aus diesen besonderen Umständen leicht begreiflich, daß diese keinen Altar vorfanden, sondern einen eigens bereit stellen lassen mußten. Aus solchen partikulären Fällen dann aber gleich verallgemeinernd zu behaupten, daß der Altar jedesmal bereitgestellt wurde, ist eben auch wieder ein Stück besonderer Methode.

Was W. dann später aus der Didaskalie, aus Cyprian und Origenes anführt, erweist wohl, daß die Christen jener Zeit einen Altar kannten; ob derselbe aber jedesmal im Beginn der Liturgie eigens bereit gestellt wurde, das wird in den vom Autor angeführten Stellen nicht mit einem Worte angedeutet.

Ja, was er aus der *Didaskalie* zu erzählen weiß, erhärtet eher das Gegenteil. Dort werden nämlich die Witwen mit dem Altar verglichen; und Achelis hatte schon aus dem oft wiederholten Ausdruck „Altar" Gottes oder Christi geschlossen, „daß auch wirklich in der Kirche ein Platz vorhanden war, der diesen Namen führte".

Noch klarer scheint mir dasselbe aus einer anderen Beobachtung trotz Wieland hervorzugehen. Die Witwen

werden nämlich ermahnt und vor unnützen Besuchen fremder Häuser gewarnt mit der Begründung, daß „auch der Altar Gottes [ihr Typus] nicht umherläuft, sondern auf einem Platze steht“ (*MC* S. 118). Wieland meint nun freilich hier sei „der Altar im Himmel gemeint“; ich kann mir aber nicht recht vorstellen, wie man Menschen, die auf der Erde noch umherwandeln, mit der Vorstellung eines Dinges aufmuntern könne, das sie nicht sehen noch je gesehen haben. Gewiß werden Bischof, Diakonen, Diakonissen mit Gott, Christus, dem hl. Geiste, lauter himmlischen Personen verglichen; aber dies geschieht nicht in demselben Kontext, und zudem muß man erwägen, daß auch die Priester mit den Aposteln verglichen werden, die der ganzen Komposition des Buches nach noch auf dieser Erde wandelnd gedacht sind; es sind ja die Apostel, die darin sprechend eingeführt werden.

Der Umstand endlich, daß bei Cyprian der „Altar“ oft — ob „stets“ möchte ich doch bezweifeln — mit sacrificium und sacerdotium zusammengestellt wird, läßt sich aus der allgemeinen Beziehung, die jene Dinge zu einander haben, voll und ganz erklären; deshalb braucht man nicht daran zu denken, daß der Altar immer *erst bereitgestellt* wurde, *wenn* man sich *zur Feier der Eucharistie* anschickte; man müßte sonst ebenso behaupten, daß der hl. Cyprian auch kein sacerdotium außerhalb der Feier der Eucharistie (des sacrificiums) gekannt habe.[1])

Im übrigen konnte es mir an sich gleichgültig sein, was W. an anderen Stellen für Argumente gebracht, da

[1]) Desgleichen kann es unserem Autor zur Erhärtung seiner These nichts nützen, wenn er darauf hinweist, daß man in den Gefängnissen, auf Schiffen, auf freiem Felde, in der Wüste, in den Bergwerken vorübergehend als Altar benützte, was immer als Stützpunkt für Brot und Becher dienen konnte (*MC* S. 120). Es wird sich eben in den angezogenen Beispielen gemeinhin um außerordentliche Fälle, um Fälle der Not zur Zeit der Verfolgung handeln, um Fälle, in welchen wir heute auch trotz unserer fixen Altäre genau so verfahren würden, wie wir hier lesen.

mich in meiner Besprechung nur gerade das eine, das ich berührt habe, interessierte und ich gerade dieses auf seinen methodischen Wert hin untersuchen wollte. Ich meine aber, auch dieses eine hätte sich bewähren müssen, auch in sich allein betrachtet. Daß W. hier wieder auf andere Argumente sich hinausreden mußte, ist nur ein Zeichen, daß er selbst demselben nicht mehr traut.

Man darf mich aber auch nicht mißverstehen. Wenn ich die hier angeführten Beweise Wielands nicht für zulänglich erachte, so will ich damit nicht behaupten, es habe damals schon überall fixe und unbewegliche Altäre gegeben, oder vielmehr es habe keine beweglichen Altäre gegeben. Daß in einer Zeit, in welcher wenigstens in der Regel nur Tische als Altäre fungierten, dieser Tisch leicht entfernt und wieder zurechtgestellt werden konnte, das zu leugnen kommt mir gar nicht in den Sinn; nur soll man hiefür nicht etwas als Beweis ausgeben, was keiner ist.

Daß aber dann jener Altartisch „außerhalb der Eucharistiefeier gänzlich ohne Belang blieb" (*MC* S. 124) und nicht vielmehr Gegenstand heiliger Scheu gewesen wäre, glaube ich freilich auch wieder nicht. Schon die Art und Weise, wie Cyprian von dem Altar redet, das Wort ferner des Origines: ‚altaria non in cruore pecudum respergi, sed pretioso Christi sanguine consecrari', läßt eine derartige Vermutung nicht aufkommen.

* * *

Das waren die methodischen Ausstellungen, die ich in meinen kritischen Bemerkungen zur Studie Wielands gemacht hatte; ich könnte nun eine stattliche Reihe ähnlicher Beispiele hinzufügen, die an methodischer Unzulänglichkeit die angeführten wohl auch noch übertreffen. Ich tue es nicht; die bereits gemachten genügen auch jetzt noch vollauf, um die eigentümliche Auffassung der Quellen zu beleuchten, wie sie mein Gegner in seiner Arbeit nur zu oft betätigt hat.

Wer sich des weiteren informieren will, mag für sich selber prüfend durchlesen, was sich in *MC* S. 30, 31, 32, 34, 35, 36, 43, 58, 111, 112, 113 . . . geschrieben vorfindet. Wer Stellen liest, wie sie sich auf S. 30 finden oder wie wir sie hier oben S. 316 gehört haben, der muß auf den Glauben kommen, unser Autor wisse mehr als die Quellen, für ihn sei die Quelle nur die Veranlassung, die Phantasie spielen zu lassen.

Wir haben übrigens aus der Beschäftigung mit unserer eigensten Sache, Altar und Opfer, einen so reichen Einblick in die geschichtliche Methode Wielands gewonnen, daß eine weitere Beleuchtung derselben überflüssig geworden. Jene Beleuchtung war zugleich derart, daß für die Beschwerde des Verfassers kein Raum bleibt, als hätte ich einen „einzelnen" Beweis aus den Zusammenhängen herausgelöst und in ihm allein seine Blöße offen legen wollen. Was die beiden Hauptfragen angeht, haben wir die Beweise des Autors einen nach dem anderen, ganz wie er sie vorgebracht, einer genauen Untersuchung unterzogen, einer neuen Untersuchung; denn dasselbe war auch schon geschehen in meiner früheren Abhandlung über *MC*. Wielands Klage und Beschwerde hatte keine Berechtigung.

Ein Prinzip hat Wieland vorab in der Behandlung der Hauptfrage völlig ignoriert; es ist ein altes Prinzip; schon der hl. Irenaeus hat es gekannt; es gilt aber für alle Zeiten und lautet: „Omnis quaestio non per aliud quod quaeritur habebit resolutionem, nec ambiguitas per aliam ambiguitatem solvetur apud eos qui sensum habent, aut aenigma per aliud majus aenigma; sed ea quae sunt talia ex manifestis et consonantibus et claris accipiunt absolutiones." *C. H.* II 10, 1.

Anhang

* * *

Altar und Opfer

Bemerkungen zur Studie Dr. Fr. Wielands über mensa und confessio*)

„Ein progressus fidei war wie der kirchlichen Lehre so auch dem christlichen Kultus, seinem Opferbegriff und seinem Altar beschieden"; mit diesen Worten stellt Wieland selbst seine Studien über den christlichen Altar ins Zeichen des Fortschritts und der Entwicklung (*Vorwort* S. VI).

Gewiß! man kann den Satz recht verstehen; der Autor, der ihn ausgesprochen, versteht ihn dahin, „daß die Liturgie der Urkirche herausgewachsen aus der Synagogenliturgie und dem Passahritus, die Eucharistie nicht unter dem Gesichtspunkt einer materiellen Opferdarbringung, sondern unter dem Gesichtspunkt eines Mahles betrachtet hat, eines Mahles, welches freilich durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinn ist. Dieses ‚Danksagen' [welches?] und dazu ein untadeliges Leben ist das einzige Opfer, welches der Herr verlangt; denn er selbst bedarf keiner Gabe. Hätten die Väter eine Darbringung von Brot und Wein, oder von Leib und Blut des Herrn als Opfer angesehen, so hätten sie in ihren Schriften davon reden müssen, um so

*) Abdruck aus der *Zeitschrift für kathol. Theologie* XXXII [1908] S. 307 bis 352. — Die Seitenzahl der Zeitschrift wird am inneren Rande oben angegeben, der Seitenwechsel durch einen vertikalen Strich im Texte bezeichnet.

mehr, da die | Gelegenheit hiezu allenthalben im Text gegeben gewesen wäre“[1]).

Die Urkirche — so erklärt sich W. näher S. 48 — „hatte jede objektive Opfergabe der Christen (προσφορὰ ἀνθρωποποίητος) ablehnend . . . kein anderes Opfer der Menschen gekannt als das Lob Gottes durch die Eucharistie*gebete* . . .“ „Das einzige Opfer also — so wird unser Autor nicht müde, immer dasselbe einzuschärfen (S. 51) — welches die Christen darzubringen gelernt haben, sind die Gebete und Danksagungen, welche sie ‚auch‘ an ihr Gedächtnismahl knüpfen. Das Essen dieses Mahls zur Erinnerung an den Tod Christi und die dasselbe herstellenden und darauf gegründeten Gebete und Danksagungen, das ist das Opfer der Christen, nicht Eucharistiebrot und Eucharistiewein selbst“; „jede reale Darbringung“ scheint nach der Auffassung der Urkirche, wenn wir Wieland glauben dürfen, schlechterdings ausgeschlossen (S. 155 I).

Die Liturgie der Urkirche, herausgewachsen [auch im wesentlichen?] aus der Synagogenliturgie, wäre also zwar dem Inhalte nach d. h. faktisch und rein materiell schon damals ein Lobopfer gewesen, aber keineswegs als solches anerkannt, ja abgelehnt, und implicite wenigstens entschieden geleugnet worden, indem jede reale Darbringung, also auch Eucharistiewein und Eucharistiebrot als Opfergaben ausgeschlossen gewesen.

Wie ist dieses nun anders geworden? „Mit dem Ende des zweiten, bezw. Anfang des dritten Jahrhunderts schritt die christliche Opfertheorie von dem rein geistigen Lobopfer durch das Eucharistiemahl fort zum Begriff der realen Darbringung der Eucharistie.“[2]) Und daß sich diese „Auffassung des Eucharistieopfers als einer äußeren, objektiven Darbringung realer Gegenstände an Gott“, als „Weiterbildung“ erweist, „welche menschlicher Denkweise und menschlichem Bedürfnis Rechnung tragend sich den herkömmlichen außerchristlichen Kultgedanken nähert“, das eröffnet uns der Verfasser S. 47.

[1]) S. 26 f.; das Unterstrichene ist von mir hervorgehoben. — Vgl. auch S. 36: „Die Liturgie des apostolischen Jahrhunderts hat die Eucharistie, das heißt den sakramentalen Leib und das sakramentale Blut des Herrn, noch nicht als Opfergabe der Gemeinde an Gott betrachtet“.

[2]) S. 155 II.

Er beeilt sich, wohl selbst erschreckt von der Ungeheuerlichkeit seiner Behauptung hinzuzufügen: „ohne daß jedoch eine förmliche Beeinflussung seitens der letzteren (der außerchristlichen Kultgedanken) gefolgert werden müßte". Eine solche braucht man allerdings nicht mehr zu folgern; die wird ja direkt behauptet. Oder was soll es denn anders heißen, | wenn wir hier lesen, daß die neue Auffassung „menschlicher Denkweise und menschlichem Bedürfnis *Rechnung tragend* sich den herkömmlichen Kultgedanken *näherte*" ?

Es ist nun freilich wahr: wer sich mit unserem Autor in eine Kontroverse einlassen will, wird einen nicht leichten Standpunkt haben; nirgends sagt er uns positiv, klipp und klar, was er unter Opfer, unter Altar verstehe; und doch hätten wir vor allem ein Recht darauf, von einem Schriftsteller, der über Altar und Opfer schreibt und seine Schrift der Öffentlichkeit übergibt, zu erfahren, was er mit diesen Worten und Begriffen will. Wohl hören wir hin und wieder im Texte gelegentlich etwas wie eine Definition; aber die paßt gemeiniglich immer nur in den gegebenen Zusammenhang, und der Verfasser würde sich verwahren, wollte man jene Begriffserklärung gleich verallgemeinern.

Wahrscheinlich wird er uns sagen, einen einheitlichen Opferbegriff aufzustellen, ist eben unmöglich; und das liegt in seinem ganzen System der Entwicklung, das uns nicht innerhalb eines und desselben Begriffs zur Vervollkommnung, sondern von einem Begriff zu einem andern fortführen möchte. So redet er denn auch S. 45 von einem *‚damaligen'* Opferbegriff, welcher in der Destruktion eines Lebewesens als Gabe an Gott zu Gottes Ehre gelegen wäre.

Wie dem aber auch sein mag, für uns und den Punkt, den wir einer Erwägung zu unterziehen uns vorgenommen haben, genügt es zu wissen, daß Wieland von der Eucharistie als *solcher*, insofern sie das unter den Gestalten von Brot und Wein verborgene Fleisch und Blut des Herrn ist, den Opfercharakter nach den Anschauungen der ältesten Christen ausgeschaltet wissen will. Daß aber der Eucharistie, insofern man sie als *Mahl* auffaßte oder die mit ihr verbundenen Gebete in Berücksichtigung zöge, selbst nach Wieland kein eigentlicher Opfercharakter zukäme, das gibt uns nicht unklar eine Argumentation zu verstehen, deren er sich nicht bloß einmal bedient. „Wenn der Eucharistie einmal die Bezeichnung ‚Opfer' zuerkannt wird —sagt er S. 112— dann ist auch der Begriff des Altars gegeben". Nun aber fehlt nach ihm den Christen jener ersten Zeiten der Begriff des Altars völlig; die fürwahr nicht wenigen Stellen, die von θυσιαστήριον reden, müssen einer Willkürexegese ohnegleichen weichen (S. 109 ff). Also kann nach ihm von

Eucharistie als Opfer *in irgend einem wahren Sinne* nicht mehr die Rede sein. Das aber ist das Fundament der folgenden Erwägungen.

Vom katholischen Standpunkte aus wäre nun über die Auffassung eines processus fidei in Bezug auf das christliche Opfer, wie wir sie eben haben auseinandersetzen hören, nicht recht viel mehr zu sagen. Daß die hl. Messe ein wahres und eigentliches Opfer ist, | ist Dogma[1]); ein Fortschritt hierin, der sich so vollzogen hätte, daß die Kirche *jetzt glaubte,* was sie und ihre ältesten Väter *ehemals in Abrede gestellt* hätten oder mit ihren Anschauungen in *direktem Widerspruch* gestanden wäre, ist nach ihren Grundsätzen schlechterdings ausgeschlossen.

Wir hätten diesbezüglich nicht erst auf das Dekret *Lamentabili* vom 3. Juli 1907 zu warten brauchen, welches unter Nummer 49 den Satz verurteilt: „Coena christiana *paullatim indolem actionis liturgicae assumente,* hi qui coena praeesse consueverant characterem sacerdotalem acquisiverunt". „Character sacerdotalis" und „actio liturgica" bedingen sich gegenseitig in dem Satze und zeigen uns, daß dort von der Coena christiana oder der Eucharistie als *Opfer* die Rede ist, der eine allmähliche Entwicklung in dieser Hinsicht abgesprochen wird. Auf Wielands nähere Begründung seiner Entwicklung im Opferbegriff aber passen die Worte der Enzyklika *Pascendi Dominici gregis,* mit denen sie die Meinung als modernistische Doktrin brandmarkt: *„Ad evolutionem cultus facit praecipue necessitas ad mores traditionesque populorum sese accommodandi"*[2]). „Menschlichen Bedürfnissen Rechnung tragend —so haben wir ja von Wieland oben gehört— hat sich die Kirche den herkömmlichen außerkirchlichen Kultgedanken genähert".

Für einen Katholiken wären die beiden Winke wohl deutlich genug; doch damit wir nicht den Schein erwecken, als ob zwischen katholischem Dogma und Geschichte, zwischen Glauben und Wissen ein Widerspruch sei, und „als ob der Katholizismus von heute mit der wahren Wissenschaft nicht vereinbart werden könne": sehen wir einmal zu, wie

---

[1]) Man vgl. Conc. Trid. s. 22, de sacrificio missae cn. 1—3.

[2]) Acta Pii PP. X. modernismi errores reprobantis. Oeniponte typis Felic. Rauch 1907 p. 40.

sich die von Wieland vorgetragene Hypothese wissenschaftlich auseinandersetzt.

I.

Da flößt uns denn schon von vornherein die historische **Methode** und Auffassung des Verfassers äußerst wenig Vertrauen ein. Was sollen wir uns beispielshalber denken, wenn er S. 8 sich nicht scheut auszusprechen: „Immerhin war die Ideenverwandtschaft zwischen | Juden- und Christentum auch nach dem Bruch des letzteren mit der Synagoge so stark und *die Kultäußerungen beider Religionen einander so ähnlich* [von mir hervorgehoben], daß im ganzen apostolischen Jahrhundert heidnischerseits beide beständig verwechselt werden konnten." Als ob für die Verwechslung, wenn man schon von einer solchen, und nicht vielmehr von einer hin und wieder vorkommenden gleichen Behandlung beider reden sollte, nicht ganz andere rein äußerliche Gründe bei den Heiden maßgebend gewesen wären oder es wenigstens hätten sein können; und als ob überhaupt die Heiden über eine solche Ideenverwandtschaft und über Kultäußerungen, die christlichen wenigstens, sich ein rechtes Urteil hätten bilden können.

Man beachte wohl: Wieland will aus einer solchen Verwechslung von Seite der Heiden schließen: also *bestand wirklich* eine *so starke Ähnlichkeit* zwischen dem Kulte der *Christen* und dem Kulte der *Juden*. Selbst wenn er gezeigt hätte, daß von einer solchen heidnischen Verwechslung die Rede sein kann, würde er zunächst doch nur bewiesen haben, daß die Heiden nach dem, was ihnen zu Gesicht oder zu Ohren gekommen, an eine solche Ähnlichkeit glaubten; ob diese dann auch faktisch bestand, das wäre erst noch zu beweisen.

„Für Jerusalem und Korinth steht ein Liebesmahl fest, so erzählt uns Wieland S. 10, wie aus *Act* 6, 1 und *1 Cor* 15, 21 hervorgeht. In Jerusalem fielen Predigt und Liebesmahl zeitlich zusammen, griffen wenigstens zeitlich in einander über. Dies verraten die Apostel selbst, wenn sie in *Act* 6 Anstand nehmen, das ‚Wort Gottes zu vernachlässigen' und ‚dafür den Tischen zu dienen'. Eine

Kollision beider Funktionen konnte ja doch nur bei annähernder Gleichzeitigkeit derselben zu fürchten sein."

Es fällt mir nun gar nicht ein zu leugnen, daß es in Jerusalem zu jener Zeit Liebesmahle unter den Christen gegeben habe; mich interessiert hier nur der Beweis, den Wieland für seine Sache bringt und den er für genügend erachtet. „Für Jerusalem steht ein Liebesmahl fest, wie aus *Act* 6, 1 hervorgeht", meint er; und was lesen wir an der zitierten Stelle? „In jenen Tagen, da die Zahl der Jünger zunahm, entstand ein Gemurre der Griechen wider die Hebräer darüber, daß bei der täglichen Bedienung ihre Witwen zurückgesetzt wurden". „Ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ bei der täglichen Bedienung": in diesen Worten will W. das Liebesmahl | angedeutet finden.

Davon kann gar keine Rede sein; das Liebesmahl ist ja für alle Christen ohne Ausnahme, in unserer Stelle aber handelt es sich um etwas, was die Witwen besonders angeht. Wenn einer nun unter „der täglichen Bedienung" die einfache Verteilung von Almosen und Lebensmitteln an die Armen auch außerhalb der Liebesmahle verstehen würde, wie möchte doch Wieland diese Auffassung als unmöglich widerlegen? Solange er aber dies nicht vermag, steht sein eigenes Argument auf schlechten Füßen.

Noch viel weniger Kraft hat der Schluß, den W. des weiteren aus der angeführten Stelle zieht: „In Jerusalem fielen Predigt und Liebesmahl zeitlich zusammen, griffen wenigstens zeitlich in einander über." — Das mag wieder in irgend einem Sinne wahr sein — sicher ist es nicht wahr in dem Sinne, als ob die Apostel außer der Zeit der Liebesmahle nie gepredigt hätten (vgl. *Apg* 5, 42) —: uns interessiert nur der Beweis: „Dies verraten uns die Apostel selbst, wenn sie in *Act* 6 Anstand nehmen, ‚das Wort Gottes zu vernachlässigen' und ‚dafür bei den Tischen zu dienen'. Eine Kollision beider Funktionen konnte ja doch nur bei annähernder Gleichzeitigkeit derselben zu befürchten sein."

Wenn der Verfasser seinen Grund in der Weise, wie er es andeutet, urgiert, dann scheint er fast zu glauben, daß, während die Apostel predigten, die Leute umhersaßen und

an dem Liebesmahle sich erquickten[1]). Wenn aber nicht — dann ist sein Grund schon nicht mehr viel wert.

Ich meine, für die Kollision der beiden Beschäftigungen braucht man nicht allzu subtile Gründe zu suchen; der einfache Grund wird sein, daß sowohl das Verteilen der Gaben an die Witwen als auch das Predigen ein Geschäft ist, und beide Geschäfte ihre Zeit brauchen und so, was dem einen Geschäfte gewidmet wird, dem andern naturnotwendig entzogen bleibt. Noch einmal drängt es sich förmlich auf, daß an der fraglichen Stelle an ein Liebesmahl gar nicht gedacht werden kann; denn an diesem nahmen die Apostel wohl auch selbst teil; so konnte es für sie gerade kein besonderes Hindernis für ihre Predigt sein, während desselben oder auch im unmittelbaren Anschlusse an dasselbe die Verteilung der | Gaben an die Armen vorzunehmen; es muß also an ein weit umfassenderes, zeitraubenderes Geschäft gedacht werden, was eben die ständige, tägliche Mühewaltung im Dienste der Armen auch außerhalb der Liturgie gewesen wäre.

Man lese auch den gesuchten Beweis, mit dem W. aus derselben Stelle *Apg* 6,2 dartun möchte, daß schon von jener ersten Zeit an mehrere Christenversammlungen gleichzeitig an verschiedenen Orten in Jerusalem stattgefunden hätten; er schließt es daraus, daß der Apostel gesagt: „. . bei *den* Tischen zu dienen". Nehmen wir an, der Apostel hätte wirklich gesagt bei „*den* Tischen": es würde wahrlich nicht recht viel daraus zu folgern sein. Nun sagt er aber gar nicht „*den* Tischen ταῖς τραπέζαις", sondern ohne Artikel τραπέζαις: ein kleiner, aber doch nicht bedeutungsloser Unterschied.

Wir sind aber noch nicht fertig; noch auf Seite 9 führt der Auktor auch die Stelle *Apg* 2,42 an: „Es verharrten aber (die Gläubigen) in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, in der Brotbrechung und den Gebeten" — ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ

[1]) Dies deutet er wirklich an auf S. 30: „Es wäre nun nicht einzusehen gewesen, warum nicht die übrigen Apostel *während* der Predigt des Einen, der gerade das Wort hatte, bei der Speisung hätten die Aufsicht führen können".

τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. Aus dieser Stelle erschließt er uns nun den ganzen Verlauf der liturgischen Feier, wie sie zu Zeiten der Apostel statt hatte. Hören wir!

„Der Text —so meint er— scheidet genau zwei Gruppen von Tätigkeiten von einander: Lehre und Koinonie, Brotbrechen und Gebete. Was bedeutet κοινωνία an dieser Stelle? Jedenfalls ist die Identität mit Brotbrechen abzuweisen, da der Text eine solche ausschließt. Der Ausdruck κοινωνία kann also nur irgend ein Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit bezeichnen, gleichwie auch anderwärts die Liebesgaben der Wohltätigkeit κοινωνία, κοινωνεῖν heißen[1]). Es handelt sich hier also entweder um eine Sammlung für die Armen oder um ein förmliches Liebesmahl.“ Und nachdem er mit dem soeben (S. 311 f.) angeführten Argumente bewiesen, daß in Jerusalem [auf jeden Fall?] Predigt und Liebesmahl zeitlich zusammenfielen, ist der Schluß fertig: „Es | *steht demnach fest,* daß in der Urkirche die *Liturgie* mit der Lehre begann, während deren [!] oder in deren unmittelbarem Anschluß ein umfangreiches Liebesmahl ‚an den Tischen‘ einsetzte. Die ganze Feier fand ihren Abschluß und Höhepunkt in der κλάσις τοῦ ἄρτου und den gemeinsamen προσευχαί.“

Wir wollen nun keineswegs leugnen, daß die christliche Liturgie jener Zeiten etwa im großen Ganzen auf diese Weise verlaufen sei; aber welch ein Beweis wird uns dafür hier dargeboten? „Es braucht einer nur zu übersetzen: Sie (die ersten Christen) waren ausharrend in der Lehre der Apostel und in (brüderlicher) Vereinigung (= wie eine Gemeinde), pflegten des Brotbrechens und der Gebete“[2]) — was stünde dann in Bezug

[1]) Zitiert werden *2 Cor* 8, 4; 9, 12—15; *Hebr* 13, 16; Didache 4, 8: lauter Stellen, an denen der Ausdruck entweder zweifelhaft ist und etwas viel allgemeineres bedeuten kann (*2 Cor* 9, 13; *Hebr* 13, 16) oder näher bestimmt wird als κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους (*2 Cor* 8, 4) oder οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον, συνκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου (*Did.* 4, 8).

[2]) Diese Übersetzung klingt bei weitem wahrscheinlicher als die von W. dargebotene; vgl. dazu an derselben Stelle V. 44 ff.: Πάντες οἱ πιστεύοντες (= προσκ. τῇ διδαχῇ τ. α.) ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον

auf die Liturgie der Christen aus dieser Stelle im einzelnen fest? sicher nicht das, was W. aus ihr herauslesen möchte.

S. 27 wird uns eröffnet: „Als Schauplatz der apostolischen *Liturgie* [von mir unterstrichen] kommen drei Arten von Räumlichkeiten in Betracht: Tempel und bezw. Synagogen, gemietete öffentliche Hallen und Privathäuser. Solang die Judenchristen die Gemeinschaft mit ihren bisherigen Glaubensgenossen und die Hoffnung auf Vereinigung mit denselben in einem Bekenntnis nicht aufgegeben hatten, fanden sie sich mit jenen im Tempel ein, jedoch als geschlossene Gruppe . . . Dementsprechend stellten sich die Christen außerhalb Jerusalems zur wöchentlichen Sabbatfeier in den Synagogen ein [zur Feier *ihrer* Liturgie?]; *denn* Saulus ließ sich, um die Christen in Palästina, speziell in Damascus, ausfindig zu machen, schriftliche Vollmachten an die Synagogen erteilen."

Glaubt W. wirklich, daß diese Vollmachten gegeben waren, weil zu erwarten stand, daß Saulus die Christen in Synagogen antreffen werde[1]), oder nicht vielmehr deshalb, damit Saulus, wo immer er Christen antreffe, dieselben in Kraft und der Autorität seines Volkes und dessen Obrigkeiten ergreifen könne? Abgesehen davon: was ist da für ein Zusammenhang | zwischen der Tatsache: „es fanden sich die Christen zur wöchentlichen *Sabbatfeier* in den Synagogen ein" und: „als Schauplatz der *apostolischen Liturgie* kommt auch die Synagoge in Betracht"? Glaubt W. im Ernste, die Christen hätten auch nur daran denken können, ihre heiligsten Geheimnisse in jüdischen Kulthäusern zu feiern?*) So lange er kein besseres Argument aufbringen kann als das gegebene, klingt dies unglaublich.

S. 48 führt W. die Stelle aus *Athenagoras* an: „Der Schöpfer und Vater des Alls bedarf nicht des Blutes und

*) Vgl. hiezu oben S. 327 ff.

ἅπαντα κοινά (doch nicht bloß in der Liturgie?) . . . καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ (= προσκαρτεροῦντες τῇ κοινωνίᾳ), κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον (= προσκ. τῇ κλάσει . . .) μετελάμβανον τροφῆς . . αἰνοῦντες τὸν θεὸν . . (= προσκ. ταῖς εὐχαῖς).

[1]) Man vgl. nur Apg 9, 13 ff.; besonders aber 2, 46.

Opferduftes; . . für ihn ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet . . . Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen". Unser Auktor ist gleich fertig mit seiner Schlußfolgerung: „Athenagoras —so meint er— nennt *also* die geistige Anbetung das unblutige Opfer, welches Gott allein von uns verlangt."

Athenagoras hatte gesagt: „Gott will ein unblutiges Opfer *und* die geistige Anbetung von den Menschen." — W. macht daraus: „Die geistige Anbetung ist also das unblutige Opfer." Ob das nicht zu viel geschlossen? Abgesehen davon stünde doch wohl noch zu erwägen, was denn Athenagoras mit dem Ausdruck λογικὴ λατρεία will, den W. leichthin mit geistiger Anbetung übersetzt; ob man wohl an gar nichts anderes dabei denken könnte?[1])

S. 100 heißt es: „Der Ort der Zusammenkunft war (für die Christen des 1. und 2. Jahrhunderts) gleichgültig." Beweis dafür das schlichte Sätzchen: „ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν hatte die *Didache* gesagt."

S. 122 legt der Verfasser die Stelle aus *Cyprian de unitate eccl.* vor: „Er (hostis altaris) wagt es, einen anderen Altar aufzustellen, ein anderes Eucharistiegebet zu halten, (und damit) das wahre Herrenopfer durch falsche Opfer zu verunehren."[2]) „*Die Liturgie* [von mir unterstrichen] begann also —so lautet die Folgerung— hüben wie drüben [bei Rechtgläubigen und Häretikern] mit der Aufstellung des Altares."

Derselbe *Cyprian* schildert uns | eine Versammlung mit den Worten: „In einer so großen und frommen Versammlung der Brüder, wenn die Priester Gottes dasitzen und der *Altar aufgestellt ist* (altari posito)" — und gleich wissen wir es: „der Altar wird also *erst* aufgestellt, *wenn* die Presbyter ihre Sitze eingenommen. Den Altar aufstellen

---

[1]) Vgl. die Stellen, die wir unten aus den Liturgien zitieren werden S. 327 [362] ff.

[2]) Hostis altaris . . . contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare.

heißt soviel als die Eucharistie feiern, bezw. sich zur Eucharistiefeier anschicken".

Man wird sich vielleicht wundern, daß ich in der Anführung solcher Beweisgänge etwas ausführlich geworden. Man erinnere sich aber, was ich mir vorgesetzt habe zu zeigen: nämlich die geschichtliche Methode zu erweisen, nach der der Verfasser in seiner Studie vorangegangen ist. Dazu genügte es aber nicht, nur eine oder die andere Stelle herauszuheben. Eine oder die andere falsche Auffassung, ein oder der andere Fehlschluß kann ja einem Autor leicht mitunterlaufen, ohne gleich seine Methode zu kompromittieren. Die fortgesetzte Reihe aber von derlei Dingen, wie sie uns in der vorliegenden Studie fast auf Schritt und Tritt begegnen, hat ihren Grund tiefer: der liegt im ganzen System, wenn man will, in einer vorgefaßten Meinung und Tendenz, mit der der Verfasser an seine Arbeit herangetreten, eine Entwicklung für das eucharistische Opfer in seinem Sinne nicht so sehr zu erweisen als vielmehr zu konstruieren.

Für unseren Zweck sollen aber die angeführten Belege auch genügen; wer mehr davon lesen will, mag selbst prüfend durchgehen, was man in der Studie von S. 109 an auf den dort folgenden Blättern lesen kann, oder auch den Passus der S. 115, wo W. den „ersten Schritt zur Errichtung des christlichen Altars" entdeckt zu haben glaubt. Wir werden im übrigen noch manches dieser Art hören, wenn wir von der *Sache* selber Einsicht nehmen.

II.

Ein Beispiel W.scher Geschichtskonstruktion begegnet uns gleich wieder, wo es sich handelt um den urchristlichen **Altar**, also gerade um den Gegenstand, dem die Studie so recht gewidmet ist. Es geschieht dies in den Ausführungen, die W. von S. 38 an dem Worte θυσιαστήριον widmet und der Bedeutung, welche die ältesten christlichen Schriftsteller mit ihm verbunden haben. „In der Tat —so berichtet er— begegnet uns wiederholt der Ausdruck θυσιαστήριον. Allein es läßt sich nirgends erweisen, daß dieser Ausdruck einen | materiellen Altar bezeichne; vielmehr

erweist er sich durchweg als Bild, als Illustration, entnommen alttestamentlichen oder heidnischen Mustern, oder dient zur Veranschaulichung der Heiligkeit christlicher Gemeinschaft."

Bevor wir eingehen in die Diskussion, schicke ich die Bemerkung voraus, daß jedes Wort stets zunächst in seiner ursprünglichen Bedeutung, die ihm im Sprachgebrauch zukommt, zu belassen ist, und man erst dann, wenn gewichtige Gründe gegen den Literalsinn sich aufdrängen, zu einem anderen übertragenen Sinn übergehen kann; diese Gründe müssen zum mindesten besser und gewichtiger sein, als die sind, welche für die ursprüngliche Auffassung sprechen. Auf jeden Fall hat, wer diese ursprüngliche Bedeutung festhält, das Präjudiz für sich, und wer sie verwirft, die *ganze* Last des Beweises. Dieses Prinzip dürfte wohl außerhalb jeder Kontroverse stehen, und des Beweises nicht bedürfen und sollte am wenigsten von einem katholischen Forscher leichter Hand außeracht gelassen werden in einer Sache, die ihm doch nicht so ganz gleichgültig sein kann.

Nun zum Beweise unseres Autors für seine Behauptung, daß „der Ausdruck θυσιαστήριον nirgends einen *materiellen* Altar bezeichne". „Zum erstenmal begegnet uns der Name . . bei *Paulus* im ersten *Korinther*brief"[1]); allein der Ausdruck „Gemeinschaft mit der Opferstätte" —so bezieht sich W. auf die diesbezüglichen Worte des griechischen Textes— ist schon an und für sich ein bildlicher Ausdruck und bedeutet „Gemeinschaft mit der Gottheit" . . . „Altar" wie „Tisch" ist eine Metonymie für „Gemeinschaft". Das ist das erste Argument, mit dem W. darzutun sucht, daß Paulus hier nicht von einem Altar im eigentlichen Sinne rede.

Man mag nun über die Beziehung des Wortes θυσιαστήριον zur Eucharistie an der angezogenen Stelle denken, wie man will; aber daß dort vom Altar im eigentlichen Sinn die Rede ist, kann keinem Zweifel unterliegen, wo der Apostel sagt: „Sind diejenigen, die die *Opfer* genießen, nicht teilhaft des *Altars?*" Man müßte ebenso leugnen, daß der Apostel an der Stelle von Opfern im eigentlichen Sinne geredet habe, was unmöglich ist. Im gleichen Sinne

[1]) 10, 18: Βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν; — Zur Stelle vgl. Conc. Trid. s. 22 c. 1.

nämlich, in dem er von Altar redet, redet er auch von Opfer; beide erscheinen an der Stelle als korrelate Begriffe.

Zu einem weiteren Beweise für seine Interpretation zieht W. eine Parallelstelle an, die er im V. 20 desselben Kapitels gefunden | haben will, wo es heißt: Ὃ θύουσιν τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύουσιν, καὶ οὐ θεῷ· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. Von einer Parallele im strengen Sinne kann keine Rede sein; hier Heiden und Götzen, dort das Volk Israel und sein Altar; hier Opfer, dort Opferspeise.

Aber auch selbst vorausgesetzt, daß ganz und gar von derselben Sache hier wie dort die Rede sei, würde noch keine Gefahr für die Auffassung des Wortes θυσιαστήριον in V. 18 als eines materiellen Altars erwachsen: wer eben die Opfer, die über einem Altar einer Gottheit dargebracht werden, genießt, tritt dadurch in Beziehung zunächst zum Altar, von dem sie genommen, so aber auch mittelbar in Beziehung zum Herrn des Altares, der die Opferspeise gleichsam von der eigenen dem Genießenden reicht; so ist κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου wohl sachlich und dem moralischen Effekte nach dasselbe wie κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων; aber keineswegs begrifflich, wie unser Autor will. In diesem Sinne erklärt sich der Verfasser des Briefes selbst, wenn er im gleich folgenden Verse, der sich an das κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων wie eine Erklärung anschließt, sagt: οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων [= ἐσθίοντες τὰς θυσίας]· οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων [= κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου].

Was W. als letzten Grund hinzufügt, spricht gegen sich selbst, und ist eines Wortes der Widerlegung nicht wert: „Ein Altar —meint er— . . läßt sich aus der Stelle nicht folgern, umso weniger, als der Apostel auch auf der heidnischen Seite, wo man einen realen Altar besaß, keineswegs an eine *reale Gemeinschaft* mit demselben denken konnte; *denn* das Fleisch, das von den Altären kommt, wird auf dem Markt gekauft, wird in den Häusern den Gästen vorgesetzt, und doch heißt das religiös-bewußte Essen von diesem Fleisch: mit dem Altar Gemeinschaft haben, sich mit den Dämonen vereinigen, am Tisch der

Dämonen sitzen". — Der Verfasser hat wohl eine reale, vielleicht hypostatische oder ähnliche Vereinigung der Genießenden mit dem Altar im Auge. In dem aber, was er ferner bemerkt, bestätigt er nur die Notwendigkeit, den Altar, von dem der Apostel redet, als wirklichen und materiellen Altar aufzufassen: „Hier wie dort (bei den Heiden nämlich wie bei den Christen) —sagt er selbst— handelt es sich um eine Speise, deren Opferung, Schlachtung längst vollzogen ist, nämlich auf dem Altar . ." — doch wohl einem realen und materiellen Altar.

| Wohl ist es wahr: „Das Eins werden durch Genießen der Opferspeisen, das allein ist's wovon der Apostel redet" — aber wenn er nicht unvernünftig reden will, sagt er uns auch, wer denn da eins werden soll und mit wem diese Einheit hergestellt werden soll, und wenn er dann redet von einer Einheit dessen, der Opferfleisch genießt, mit dem Altar: so müssen wir denken, daß er eben diese zunächst meint, zumal dieselbe wie in unserem Falle als Prinzip hingestellt in sich selbst verstanden sein will. Daß es aber unmöglich sei, an eine solche zu denken, das hat W. nicht bewiesen, außer er faßt das Wort im Sinne von einer real-*physischen* Einheit, an die freilich niemand vernünftigerweise denkt.

Schwieriger ist es zwar in der Stelle des *Hebräer*briefes, wo vom θυσιαστήριον die Rede ist, die Bedeutung „Altar" positiv zu erhärten; aber sicher ist es auch, daß, wer das Gegenteil behauptet, noch größere Schwierigkeiten zu überwinden hat; und doch würde diesem die ganze Beweislast obliegen. Es sind aber die Gründe, welche für die Beibehaltung des Wortsinnes sprechen, sicher nicht zu verachten.

Die Christen aus den Juden gingen nämlich durch ihren Anschluß an Christus gewisser Vorteile verlustig, die einem, der in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes aufgewachsen war, an sich teuer sein konnten; dazu gehörte die Teilnahme an den Opfern im Tempel durch Genuß des Opferfleisches (*Lev* 3; 7, 11 ff), sei es, daß sie durch die christliche Übung bereits daran gehindert waren, sei es, daß sie durch die levitischen Priester davon ausgeschlossen wurden in einer Zeit, da die Judenchristen das

alte Gesetz noch beobachteten. Nur von solchen Opferspeisen kann an der Stelle die Rede sein, von solchen, die denen zu Gebote stehen, „die dem Zelte dienen", bei deren Genuß man die Absicht haben kann, „das Herz zu festigen" (v. 9 f).

Diese Christen empfanden den vermeintlichen Verlust schwer; es lag Gefahr nahe, vielleicht sogar die des Abfalls. Es galt, sie zu warnen, aber auch sie zu *trösten* und aufzurichten; der Apostel tut es mit den Worten: Ἔχομεν θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες — „[auch] wir haben einen Altar, von dem die nicht essen können, die dem Zelte dienen"; so können wir die Schmach, die sie, die Zeltdiener, uns antun, leicht ertragen. So hätten wir Speisen bei den Juden, Speise aber auch bei den Christen, Opferspeise bei den Juden, die dem Zelte dienen, aber auch Opferspeise bei denen, die Christus dem Herrn sich ergeben; ebenso aber auch —der Gegensatz legt es nahe— Opferaltar hüben wie drüben; betrachtet man aber, was die Christen in der Tat für eine kultische Speise hatten, so liegt es nahe an die eucharistische zu denken.

Es mag sein, daß diese Argumentation nicht einem jeden einleuchtet; aber sie wäre zu widerlegen und —vor allem— eine bessere an deren Stelle zu setzen; hat sie ja das Präjudiz des Wortsinnes für sich. Daß nun „der Apostel —wie unser Autor S. 25 meint— sich ganz in den Ideen und Ausdrücken des altjüdischen Opferkults bewegt, ist nicht unwahr; aber er überträgt sie auch auf den neuen christlichen, und so wäre der Begriff eines realen materiellen Altars nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr festgehalten, da das alte Testament doch wohl einen solchen Altar kannte. Daß aber der Ausdruck θυσιαστήριον „lediglich als Metonymie", als Bild zur Illustration neutestamentlicher Einrichtungen *ganz anderer Art* herübergenommen sei, das wäre gerade zu beweisen, nachdem der Apostel in scharfer Gegenüberstellung zu den Zeltdienern behauptet hat: „*Wir haben* einen Altar."

Doch der Ausdruck θυσιαστήριον „*kann* keinen wirklichen Altar bedeuten" — so urgiert W. S. 39. Warum nicht? „Weil der Apostel im ganzen Kapitel nur vom Kreuztod, nicht aber von einem eucharistischen Opfer spricht."

Man sollte darnach meinen, im Kapitel sei recht viel vom Kreuztode die Rede; aber davon spricht nur V. 12 und dies aller Wahrscheinlichkeit nach nicht zur näheren Erklärung des Wortes θυσιαστήριον. Der Apostel hatte nämlich die Behauptung aufgestellt, daß wir Christen eine Speise hätten, die den Zeltdienern nicht zu Gebote stehe, woran sie nicht teilnehmen können noch dürfen; zu diesem Behufe führt der inspirierte Schriftsteller die Tatsache ein, daß Jesus, *um sein Volk zu heiligen* in seinem Blute, zur Stadt der Juden hinausgezogen sei und draußen vor den Toren gelitten habe — ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν; willst du also zu diesem seinem Volke gehören, dich in seinem Blute heiligen, so mußt auch du hinaus vor die Tore — mußt dein Stammvolk verlassen, *wenn dir dies auch Schmach eintragen sollte*— τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες. Schon deshalb kann es nicht dasselbe sein: „Christus hat außerhalb der Stadt in seinem Blute sein Volk geheiligt", und: „Wir haben einen Altar, von dem . . .", weil das erstere unter dem Zeichen der Schmach erscheint, an der wir teilnehmen sollen, das letztere aber gerade zum Trost und als Entgelt | für jene Schmach hervorgehoben wird.

Noch ein anderer Grund spricht dagegen, daß an der Stelle der Kreuzestod Christi zur Erläuterung des θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν beigezogen worden ist. Dieses erscheint eben als ein Altar, von dem zu essen gegeben wird; Christus selber aber wird unter dem Bilde gerade jenes Opfers eingeführt, von dem niemand essen durfte, das völlig verbrannt ward (*Lev* 16,17).

Es ist auch der Gedanke, „vom Altar d. h. von Christus oder vom Kreuze essen", gar so ungewöhnlich, daß es äußerst wenigen eingefallen ist, die Stelle so zu verstehen. Wenn eben ein Christ die Stelle liest, der weiß, was man in der christlichen Religion von Kultus wegen zu essen bekommt, und wo dies geschieht, — wenn ein Christ liest vom θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν, und nicht an das δεῖπνον κυριακὸν (*1 Kor* 11,20) denkt: so muß er sich ja förmlich die Augen verschließen, um nicht zu sehen. Aber auch wenn man schließlich die Stelle vom Kreuzes-

opfer verstehen wollte, so wäre eben das Kreuz der Altar, und ein Altar real und wahr, wie das Opfer, das sich daran vollzog; es wäre auch so wieder nicht bewiesen, was doch W. beweisen wollte, daß der Ausdruck θυσιαστήριον *nirgends* einen materiellen Altar bezeichne in den Schriftstücken jener Zeit.

Um nun zu den *apostolischen Vätern* überzugehen: ob W. wohl (S. 39) selbst glaubt, *Klemens* von Rom habe nicht von einem Altar im eigentlich realen Sinn geredet, als er an die Korinther schrieb: „Nicht an jedem Orte werden . . . Opfer dargebracht, sondern allein in Jerusalem, und da auch nicht an jedem Ort, sondern (nur) im Vorhof des Tempels am *Altar*“?

Man beachte wohl: wir sprechen hier noch nicht vom Bezug dieses Altars zur Eucharistie, sondern lediglich von der Behauptung W.s, daß der Ausdruck θυσιαστήριον in den Schriften jener Väter *nirgends* einen materiellen Altar bezeichne. Es ist ja sicher, daß Klemens zunächst den alttestamentlichen -eben deshalb realen materiellen— Altar an der Stelle im Auge hat; aber auch sicher, daß er den Altar und seinen Dienst aus dem alten Testament heranzieht, um die Liturgie im Dienste der Eucharistie zu illustrieren: Ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω τῷ θεῷ . . μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα· οὐ πανταχοῦ προσφέρονται θυσίαι κτλ. — Da steht *Liturgie* gegen *Liturgie*, *Opfer* gegen | *Opfer*, *Altar* also auch gegen *Altar*; wie auch gleich darauf c. 43 wieder Priester mit Priester verglichen werden.

Wenn es dem römischen Bischof nur darauf ankam zu verlangen, „daß niemand seinen Funktionskreis (so im allgemeinen) überschreite“, wie W. meint S. 40: warum nimmt er dann so konstant seine Illustration aus der *Liturgie,* dem *Priestertum* und dem *Altardienst*, da doch so viele andere, weit wirksamere ihm zu Gebote gestanden wären? warum anders, als weil es sich um Liturgie, Opfer und Altar wie im alten so auch im neuen Testament handelt. Das ist so wahr, daß Klemens, wo er seine an dieser Stelle zu beweisende These in K. 40 aufstellt, gar nicht ausdrücklich unterscheidet zwischen altem und neuem Testament, sondern

unterschiedslos und ganz allgemein V. 2 den Satz ausspricht: „Alles müssen *wir* in Ordnung vollziehen, wie es der Herr angeordnet . . So hat der Herr befohlen, die Opfer und den hl. Dienst zu vollziehen (τὰς τε προςφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι . . ἐκέλευσεν); wo und durch wen er sie vollziehen lassen wollte, hat er selbst bestimmt . . .; die ihm also zu den bestimmten Zeiten ihre Opfer darbringen, sind in Gnaden bei ihm . . "; noch immer sind wir in der Gegenwart; und selbst im folgenden Verse, wo Kl. vom Erzpriester, von Priestern und Leviten und dem Laienvolke spricht, getraue ich mich nicht zu entscheiden, ob er den alten oder nicht vielmehr noch immer den neuen Bund im Auge hat, oder vielleicht richtiger beide in der Voraussetzung, daß für beide eben das Gleiche gilt.

Es bedeutet aber auch schon etwas in unserer Frage, selbst wenn lediglich der Altar des alten Bundes an der Stelle gemeint wäre; wir wüßten eben daraus, daß mit dem Worte θυσιαστήριον im allgemeinen wenigstens der Begriff eines realen Altars verbunden wurde; wird es dann auch auf den Dienst im neuen Testamente angewendet ohne nähere Einschränkung, so müssen wir es eben, ohne zwingende Gründe für eine andere Auslegung zu haben, bei der Bedeutung lassen.

Von durchschlagenden Beweisen für seine These finden wir bisher beim Autor keine Spur. Wohl wiederholt er die Behauptung S. 40: „Auch da, wo die apostolischen Väter ausdrücklich ein θυσιαστήριον nennen, kann nicht die Existenz oder auch nur die Idee eines materiellen Altars gefolgert werden" — aber durch die Wiederholung einer Behauptung wird dieselbe nicht bewiesen.

| Hören wir, wie sich W. mit dem *hl. Ignatius* abfindet. Ignatius sagt im Briefe an die *Magn.*: „Alle kommet zu dem einen Christus, wie (ὡς) zu Einem Altar, wie zu einem Tempel Gottes;" im Griechischen: πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα I. X., τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα . . .; daraus schließt der Autor ganz unmittelbar, wie wenn es sich von selbst verstünde: „Gleichwie schon der Hebräerbrief Christus selbst — wir haben eben gesehen, wie — das Thysiasterium

nennt, so auch Ignatius.“ Wenn er dann hinzufügt: „Dieser eine Altar ist ebensowenig ein materieller, als die damaligen Christen einen materiellen Tempel, ναός, hatten“, so muß er eben wieder zeigen, daß *Ignatius* den Ort der Zusammenkunft der Christen nicht einen Tempel oder ein Gotteshaus (ναός) nennen konnte, wovon er sich ohne weiteres enthebt. Gleich auf S. 42 gilt es aber schon als ausgemacht und als Wahrheit, an der niemand zweifeln könne: „So nennt Ignatius Christus einen Altar, wenn er die Magnesier auffordert, zu dem einen Christus zu kommen, wie zu einem Altar.“

An einer anderen Stelle, wo der syrische Bischof an die *Epheser* schreibt, soll es wieder die *Gemeinde* sein, die unter dem Bilde des Altares symbolisiert wird. „Niemand schweife auswärts; wer nicht innerhalb des θυσιαστήριον verbleibt, der geht des Gottesbrotes verlustig. Denn wenn das Gebet des einen und andern solche Gewalt hat, um wieviel mehr jenes, welches der Bischof und die ganze Gemeinde verrichtet! Wer also nicht zur Versammlung kommt . . .“ — soweit der Heilige; und W. ist gleich fertig: „Was ist also θυσιαστήριον? Nichts anderes als die mit dem Bischof versammelte Gemeinde.“ — Das Argument ist voreilig; denn der Ort, wo der Altar steht und wo die Versammlung stattfindet, können zusammenfallen, ohne daß man an eine Verschmelzung der Begriffe Altar und Christenversammlung zu denken braucht.

Mit seinem Argumente hat der Verfasser aber auch entschieden kein Glück; der Heilige fährt nämlich unmittelbar anschließend fort: „Denn es steht geschrieben: ‚den Übermütigen widersteht Gott‘; wollen wir *also* dem Bischof nicht widerstreben . . .“ Folgerichtig könnte man nun auch mit dem Verfasser fragen: „Was ist also die *Versammlung*, was der Altar?“ Und nun auch mit ihm die Antwort geben: „Nichts anderes als der Bischof“; und es wäre nach W. die Gleichung der *Begriffe* gegeben: Bischof = Versammlung = Altar: sehr wahrscheinlich!

Wohl ist ein sachlicher Zusammenhang | zwischen Altar, Versammlung, Bischof, oder vielmehr zwischen den Phrasen „innerhalb des Altares sein“, „zur Versammlung kommen“, „dem Bischof nicht widerstreben“; aber daraus

nun eine *begriffliche* Identität zu erschließen, geht nicht an. Ebensowenig wie es zulässig wäre, die Identität zwischen Kirchengebäude und Messe zu erschließen daraus, weil unsere Christen die Ausdrücke sonntäglichen Kirchenbesuch und Anhören der hl. Messe hin und wieder in gleichem Sinne gebrauchen.

Übrigens soll uns, wenn wir W. glauben dürfen, *Ignatius* selbst eine unzweideutige Erklärung dessen geben, was er mit „innerhalb des Altares verbleiben" sagen will: er täte dies in seinem Briefe an die *Trallianer*. Hören wir, wie! „Wer innerhalb des Altares ist, ist rein; wer aber außerhalb des Altares ist, ist nicht rein; *das heißt* wer getrennt vom Bischof, Presbyterium und Diakonen etwas (liturgisches) vornimmt, ist nicht rein." Es ist hier dieselbe Verwechslung sachlicher Identität mit begrifflicher, wie im vorigen Argument; und deren Berechtigung wird nicht erhärtet durch die angeschlossene Erwägung: „Wäre das θυσιαστήριον ein Gerät von Holz oder Stein gewesen, so hätten doch wohl auch die Separatisten ein solches für sich errichtet, und Ignatius hätte Gelegenheit gehabt, von einem solchen Gegenaltar zu reden. Statt dessen aber kennt er überhaupt nur *den* Altar schlechthin; natürlich, weil der Bischof und Klerus nur Einer ist und allein ‚Altar' heißt. *Die Vereinigung mit dem Klerus* also macht das θυσιαστήριον aus." Der Verfasser hätte doch bedenken sollen, daß man mit demselben Rechte schließen könnte: „Wäre der Altar Bischof und Presbyterium, so hätten sich die Separatisten doch wohl auch einen Bischof gewählt und ein Presbyterium geschaffen, und Ignatius hätte Gelegenheit gehabt, in diesem Sinne von einem Gegenaltar zu reden . . ." Geradezu absonderlich aber ist die Schwierigkeit, die W. mit den Worten aufwirft: „Wie hätte ein Laie ‚innerhalb des materiellen Altars sein' oder gar ‚verbleiben' sollen?"

Man beachte aber wieder, daß es an sich nichts verschlagen würde, wenn W. auch nachgewiesen hätte, daß das strittige Wort hier oder dort wirklich nicht den materiellen Altar bedeutete, sondern im übertragenen Sinne angewendet worden wäre, wie denn auch wirklich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts *Polykarp* die Witwen zwar nicht als *den* Altar Gottes, aber doch als (einen) Altar

Gottes preist. Bei *Ignatius* hat er jedoch bisher an keiner Stelle erwiesen, wenigstens nicht mit Evidenz, daß *der* Altar | *notwendig* in einer andern als materiellen Bedeutung aufzufassen wäre.

Nachdem er aber in den bisher berührten Stellen den wahren Sinn des Heiligen nicht offenbar gemacht, hat er auch kein Recht, die an sich klare Stelle, die sich im Briefe an die *Philadelphier* findet, ins unklare zu ziehen: „Beeifert euch also, Einer Eucharistie euch zu bedienen; denn Eines ist das Fleisch Jesu Christi unseres Herrn, Einer der Becher zur Vereinigung mit seinem Blute, Ein Altar, wie Ein Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen." „Unter ἓν θυσιαστήριον mag also" unser Verfasser (S. 41) „Christus bezw. die ἕνωσις τοῦ αἵματος αὐτοῦ verstehen, oder wie anderwärts Bischof, Presbyterium und Diakonie;" ich ziehe es vor, die Worte bei ihrer Bedeutung zu lassen, bis mir der willkürliche Sinn unseres Autors bewiesen wird.

Wohl gebraucht *Ignatius* das Wort θυσιαστήριον in übertragener Bedeutung im Briefe an die *Römer*, aber in einer solchen, die dessen Bedeutung als eines materiellen Altars zur notwendigen Voraussetzung hat. Er vergleicht sich nämlich dort selbst mit einem Opfer, das auf dem bereitstehenden *Altare* Gott dargebracht werden müsse. Für diese Bedeutung des Wortes kann es uns zunächst völlig gleichgültig sein, ob Ignatius an den heidnischen oder christlichen Kult und Opferbrauch gedacht hat. Aber selbst dies ist unwahrscheinlich, daß er sich auf heidnische Gepflogenheiten unter den gegebenen Umständen bezogen hätte; es sind ja *Christen,* die ihm den Chor machen und während seines Opfers Gott dem Vater in Christus Jesus lobsingen sollen.

Daß aber der Ausdruck σπονδισθῆναι, den hier Ignatius gebraucht, ein spezifisch *heidnischer* gewesen, dafür hat sich der Autor den Beweis wieder geschenkt. Man kann aber auch gegen ihn hinweisen auf *Dan* 9,27: ἀρθήσεταί μου θυσία καὶ σπονδή, eine Stelle, welche *Hippolytus* direkt auf unser eucharistisches Opfer überträgt in seinem *Kom. zu Dan.* c. 35: Οὗ [ἀντιχρίστου] παραγενομένου ἀρθήσεται θυσία καὶ σπονδὴ ἡ νῦν κατὰ πάντα

τόπον ὑπὸ τῶν ἐθνῶν τῷ θεῷ προσφερομένη[1]). Wenn aber schon der Ausdruck σπονδὴ nicht spezifisch heidnisch ist, dann ist es auch σπονδισθῆναι nicht.

Daß dann die christliche Kultusfeier nicht ohne Chor und ohne Loblieder gewesen, wissen wir aus dem Zeugnisse eines Heiden, der an | seinen Kaiser berichtet: . . . hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire *carmen*que Christo quasi Deo dicere secum *invicem*[2]).

Ist es ferner wahrscheinlich, daß man bei einem Autor in der Erklärung eines Wortes, das er so oft gebraucht, an alles Mögliche denken müsse, so zwar, daß man keine zwei Stellen fände, an denen er dasselbe mit dem *einen* Worte bezeichnet wissen wollte —, daß man bald an Christus, bald an den Bischof, bald an die Versammlung der Gemeinde (an diese letztere gar, „weil sie *opfert*"; S. 43) denken müßte —: *nie* aber und in *keinem Falle* an das erinnert werden dürfte, was das Wort zunächst und eigentlich bedeutet?

W. faßt seine Ausführung über θυσιαστήριον S. 46 in die Worte zusammen: „Einen ‚Altar' im Sinn eines liturgischen Gerätes kannte mithin die Urkirche nicht und konnte ihn nicht kennen. Wenn bei Paulus und den apostolischen Vätern der Ausdruck θυσιαστήριον häufig wiederkehrt, so ist dies zum Teil ein bildlicher Ausdruck für die Einheit mit der Hierarchie, zum Teil bezieht er sich auf vorchristliche Kulte oder gar Gegensätze, zum Teil auf alttestamentliche Vorbilder. Das Gottesbrot ward auf einem gewöhnlichen Tisch gebrochen und verteilt; dem materiellen Möbelstück, worauf es geschah, maß die rein geistige Auffassung der Liturgie keinerlei Bedeutung zu, so wenig als dem Stuhl, worauf der Lehrer saß." Nach den Beweisen, die wir von ihm gehört, mag er sich bei diesem Resultat beruhigen; bewiesen hat er es nicht.

[1]) Ausg. *Bonwetsch und Achelis* I S. 280; vgl. auch *Über den Antichr.* c. 43 (ebda II S. 27).

[2]) *Plinius* ep. ad Trajan. (*Hurter,* opusc. SS. PP. XIX pg. 217 sq.)

III.

Noch ein anderer Punkt ist es, der uns hier beschäftigen und in Anspruch nehmen soll, allerdings ein, ja *der* Kardinalpunkt der ganzen Studie. Auch der Autor selbst wird nicht müde, immer und immer wieder auf ihn zurückzukommen: „In den ersten Anfängen des Christentums gab es durch annähernd zwei Jahrhunderte, in den *Vorstellungen* der Christen wenigstens, noch kein eucharistisches **Opfer** im eigentlichen Sinne des Wortes." Davon redet er S. 26 und S. 36; darauf kommt er auf S. 48 und 51 zurück; und am Ende der Studie müssen wir es noch einmal hören, daß nach der Auffassung der | Urkirche „jede reale Darbringung" und jedes Opfer in diesem Sinne ausgeschlossen war (S. 155 I).

Gewiß von der Wahrheit dieser Behauptung hängt vieles, ja *alles* für ihn ab, und seine Theorie von einem processus fidei in dieser Richtung, so wie er ihn versteht, steht und fällt mit ihr; gab es eben gleich von Anfang an ein wahres und eigentliches Opfer, dann gab es auch einen *Altar,* die Bemühungen zur Entdeckung des ersten christlichen Altares sind umsonst gemacht und wertlos, die Studie verfehlt.

Wie viel wäre nun gerade hier zu beweisen! Gilt es ja aufzuräumen mit einer nahezu allgemeinen Überzeugung der katholischen Theologen; ihre Gründe wären zu widerlegen, bessere an ihre Stelle zu setzen. Lasset uns zusehen, wie es unserem Verfasser gelungen!

Zunächst wissen wir, und auch Wieland gibt es offen zu, daß von den Tagen des hl. *Irenäus* an die Überzeugung in der christlichen Kirche verbreitet und allgemein herrschend geworden war, daß wir in der hl. Eucharistie ein wahres und eigentliches Opfer besitzen. Keinen Zweifel lassen daran die Äußerungen aufkommen, die vom allgemeinen Bewußtsein der Christen jener Zeit getragen und gestützt uns aus dem Munde des hl. Bischofs von Karthago *Cyprian* entgegentönen. „*Sacrificium verum et plenum* —so sagt er, um nur eines seiner Zeugnisse sprechen zu lassen— (sacerdos vice Christi) tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat

offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse."[1]) Und wie er sprechen so ziemlich alle Väter, die mit ihm und unmittelbar nach ihm über unseren Gegenstand sich geäußert haben. Statt ihrer mögen jene Dokumente zu uns reden, die uns nicht die Meinung eines *Einzelnen* verkünden, sondern der Überzeugung ganzer großer und hochberühmter *Kirchen* Ausdruck verleihen und in ihrer Gesamtheit das unantastbare Zeugnis der Kirche Christi selbst darstellen, wie es sich nicht in einer einzelnen, vielleicht mehr oder weniger unüberlegten Rede, sondern in täglicher Übung und Praxis geoffenbart hat: ich meine die *Liturgien*.

„Wir bringen dir dar, o Herr — so heißt es neben anderem in der Liturgie des *hl. Jakobus — dieses furchterregende und unblutige Opfer* (τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ | ἀναίμακτον θυσίαν), damit du nicht nach unseren Sünden mit uns verfahrest;"[2]) und in der des hl. *Markus* kommt es nicht weniger deutlich zum Ausdruck in den Worten: „(Den Menschen) erneuertest du durch dieses schauererregende, lebenspendende und himmlische Geheimnis; alles aber vollbrachtest du durch deine Weisheit, das wahre Licht, deinen eingebornen Sohn, unseren Herrn und Gott und Erlöser J. C., durch den wir dir zugleich mit ihm und dem hl. Geiste danken und *diese unblutige Anbetung mit dem Worte* darbringen (εὐχαριστοῦντες προσφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην), die dir darbringen alle Völker vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang . . ., weil groß dein Name unter allen Völkern und allerorts deinem heiligen Namen ein Rauchopfer dargebracht wird und ein *reines Opfer* (θυμίαμα προσφέρεται καὶ θυσία καθαρά, ἐπιθυσία καὶ προσφορά.[3])

Und um von der *römischen* Liturgie nicht ausdrücklich zu reden, deren Kanon nach Duchesne[4]) bereits zu den

[1]) Ep. 63 n. 14.

[2]) *Brightman F. E.*, Liturgies eastern and western. Vol. I. Eastern Liturg. Oxford 1896. S. 53. — *Renaudot*, Liturg. orient. coll. II pg. 32; 30; 34.

[3]) *Brightman* a. a. O. S. 126; dazu vgl. S. 132: πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας κτλ. *Renaudot*, Liturgiarum orient. coll. vol. I pg. 145.

[4]) Origines du culte chrétien p. 168 s.

Zeiten des Papstes Damasus in seiner heutigen Gestalt vorhanden gewesen wäre: hören wir noch die der apostolischen *Konstitutionen,* wo es nach der Konsekration heißt: „Wir bitten dich, daß du gnädig herabschauest auf die vor deinem Angesichte niedergelegten Gaben, Du *bedürfnisloser* Gott, und dein Wohlgefallen habest an ihnen zur Ehre deines Christus und deinen hl. Geist herabsendest über *dieses Opfer*, den Zeugen der Leiden des Herrn . . ." [1]). Obwohl Gott nichts bedarf, diese ihm dargebrachten Gaben, dieses Opfer wird er gebeten, anzunehmen.

Nicht anders aber lautet die Sprache aller übrigen Liturgien, so viele sich auf dem Erdkreis, aus dem Orient und Okzident, auftreiben lassen. Alle möglichen Namen und Ausdrücke für Opferhandlung | und Opfer sind hier in allgemeinem, beständigem, öffentlichem Gebrauche. Dort heißt die Messe das Opfer, das Christus in der Nacht des Abendmahles eingesetzt, in welchem er selbst das Opferlamm ist, das geschlachtet wird [2]), das die Schatten und Vorbilder der Fleischesopfer verdrängend stets ein und dasselbe in unaussprechlichem Geheimnis geschlachtet und geopfert wird [3]), da es das Opfer ist, welches allein Gott wohlgefallen kann, weil es der Herr ist [4]).

Daß aber eine derartige Übereinstimmung aus dem gesamten Orient und Okzident, aus der gesamten christ-

[1]) *Funk Fr. X.,* Didaskalia et constitutiones apostolorum Vol. I Paderbornae 1905, S. 510: ἀξιοῦμέν σε, ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς θεός, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς . . . καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κ. Ι.

[2]) Miss. Gothico-gall. *M.* 72, 314.

[3]) Miss. Franc.: ‚Remotis obumbrationibus carnalium victimarum spiritualem tibi, Pater, hostiam supplici servitute deferimus, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur . . '; *M.* 72, 338.

[4]) Die Messe von der Geburt des Herrn aus dem Miss. mozarab.: ‚Offerimus tibi, Deus, hostiam immaculatam, quam maternus uterus impolluta virginitate produxit . . . Hostiaque immolata vivit, et vivens jugiter immolatur; hostia quae sola Deo placere praevalet, quia Dominus est'.

lichen Kirche nicht ohne Bedeutung ist für unsere Frage, liegt auf der Hand. Autoren, denen wir in der Sache Vertrauen schenken können, sind der Ansicht, daß man Anschauungen, die einen derartigen Konsens für sich haben, mit Fug und Recht auf die Apostel selbst zurückführen dürfe; wie wollte man auch sonst denselben erklären, zumal da er sich nicht bloß in den orthodoxen, sondern auch in den heterodoxen Kirchen findet, die sich in sehr früher Zeit von der Mutterkirche getrennt haben und bis auf den heutigen Tag von ihr getrennt ihre Liturgie feierten, wie das die Kirchen der koptischen Monophysiten, Jakobiten, Nestorianer sind.

Man sage auch nicht, daß diese Liturgien vielfach geändert worden seien; das, worauf es uns ankommt, findet sich wie stereotyp in allen wieder. Man vergleiche nur die Liturgie des hl. *Markus* mit den übrigen, die bei den Kopten in Gebrauch gewesen; in der Liturgie des hl. *Markus* hieß es: προςφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην, und ganz ähnlich lautet es in der alexandrinischen Liturgie des hl. *Basilius:* δὸς ἡμῖν . . . προςκομίσαι σοι τὴν πνευματικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν [1]), noch | ähnlicher in der alexandrinischen vom hl. *Gregorius*: ἀξίωσόν με . . . προςφέρειν σοι λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προςφορὰν ταύτην [2]), und gewiß nicht unähnlich in der vom hl. *Cyrill*, wo es heißt: „Fac nos omnes dignos, ut . . . offeramus tibi sacrificium sanctum rationabile, spirituale et incruentum . . .[3]) — Aber nicht nur in dieser Gruppe kehrt derselbe Ausdruck wieder, auch in der des hl. *Jakobus* haben wir ihn bereits fast gleichlautend vernommen: προςφέρομέν σοι δέσποτα τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, und finden ihn wieder in der nestorianischen, wo er in der von *Theodor* dem Interpreten zubenannten lautet: „offerimus tibi sacrificium hoc vivum, sanctum, acceptabile, praeclarum, *rationabile*, excellens et *incruentum*“ [4]).

[1]) *Renaudot,* Liturgiarum oriental. coll. vol. I pg. 61; vgl. auch ebda S. 9.

[2]) *Renaudot,* a. a. O. S. 95.

[3]) *Renaudot,* a. a. O. S. 39.

[4]) *Renaudot,* a. a. O. vol. II 616; ganz so in der von *Nestorius* zubenannten Lit. a. a. O. S. 630. Vgl. auch Die apostol. Kon-

Für den Bestand des Wortlautes dieses Opferbekenntnisses in den Liturgien kämen wir also an und für sich schon ziemlich hinauf in die christliche Vorzeit, wohl leicht in das vierte Jahrhundert; und dann wäre erst recht die Übereinstimmung desselben in so vielen Zeugnissen zu erklären, wofür wir nicht mit Unrecht ein Prinzip anrufen dürfen, zu dem sich in einer wenigstens ähnlichen Sache *J. Réville* bekannte, wo es sich um jüdische Gebetsformeln handelt: „Si le traité lui-même est de la casuistique rédigée au III^e^ siècle, les prières aux quelles cette casuistique s'applique sont de beaucoup antérieures; il n'est pas téméraire de supposer qu'elles étaient déjà en usage deux à trois cents ans plus tôt" [1]). Wir kämen so der apostolischen oder unmittelbar nachapostolischen Zeit sehr nahe; wir hätten hier ein in der katholischen Dogmatik sehr gebräuchliches, aber darum noch nicht unhistorisches Argument; im Gegenteil, es klänge auch vom geschichtlichen Standpunkt recht wohl annehmbar.

| Wie dem aber auch sei; auf jeden Fall wäre es nun auch an Wieland, uns eine irgendwie vernünftige Erklärung jener jedenfalls auffälligen Übereinstimmung zu geben. Er scheint selbst das Bedürfnis hiefür zu fühlen; aber statt einer solchen erzählt er uns auf S. 52 ff folgendes Märchen:

„Während noch Justinus ganz auf dem Boden der Didache, des römischen Clemens und des Ignatius stehend, in der Eucharistiefeier lediglich eine Verkündigung des Opfers Christi erblickt und als selbständige Opfer der Christen nur deren Eucharistie g e b e t e gelten läßt, erweitert Irenäus diese rein geistige Auffassung der christlichen Opfer, indem er als konkreten Ausdruck derselben die zur Eucharistie bestimmten Elemente Brot und Wein dem Schöpfer darbringen läßt, als Erstlinge der gesammten erlösten Natur. ‚Denn Jesus nahm Brot, das aus der Schöpfung ist, und sagte Dank . . . und lehrte das neue Opfer des neuen Testamentes und gab so seinen Jüngern die Anweisung, Gott die

---

stitut. l. VI c. 23, 5 (Ed. *Funk* S. 361); ebenso noch viele andere Stellen in den syrischen Liturgien, wie sie bei *Renaudot* a. a. O. sich finden lassen, zB. S. 170; S. 176.

[1]) Revue de l'hist. des relig. t. LVI. N. 1 Juillet-Avril 1907. S. 52.

Erstlinge seiner Geschöpfe darzubringen, nicht als ob derselbe deren bedürftig wäre, sondern damit sie selbst nicht undankbar . . wären. Und da die Kirche dieses Opfer von den Aposteln überkommen, bringt sie in der ganzen Welt dem Gott, der uns die Nahrungsmittel verleiht, die Erstlinge seiner Gaben dar im neuen Bund, worüber Malachias also geweissagt hat . . .' Eben diese Weissagung des Malachias hatte noch Justinus auf die rein geistigen Opfer des Lobes und Dankes bezogen im Gegensatz zu jeder äußeren, sichtbaren Darbringung, wie sie bei Heiden und Juden üblich war und deren Gott nicht bedürfe. Irenäus dagegen führt . . wiederum eine Darbringung sichtbarer Gegenstände, und zwar — . . ein vorchristlicher Gedanke — der Erstlinge in den Opferbegriff ein . . .

„Irenäus war sich des Ungewöhnlichen dieser Auffassung bewußt: denn er sieht sich veranlaßt, seine Aufstellung vor einem naheliegenden Mißverständnis zu sichern mit einem Gedanken, den seine Vorgänger oft genug gerade zur Begründung des rein geistigen christlichen Opfercharakters ins Feld geführt: ‚Nicht als ob Gott der Erstlinge bedürftig wäre . . .' In der Tat steht diese irenäische Anschauung des christlichen Opfers um diese Zeit noch ziemlich vereinzelt da. Sie geht aber von nun an in weitere Kreise über, zunächst noch ganz im Sinne ihres Urhebers: ‚Oblation in der Synagoge, Oblation in der Kirche, Opfer dort, Opfer aber auch hier' . . . Tertullian nennt hinwiederum die Teilnahme an der Eucharistie participatio sacrificii . . . Immerhin aber ist bei Tertullian noch keine scharf abgegrenzte Terminologie zu erkennen. Er bewegt sich noch im Ideenkreis der älteren Opferauffassung, welche in der oratio das sacrificium erblickte, verrät aber hin und wieder eine Beeinflussung durch Irenäus; er schrieb in der Zeit der Entwicklung . .

„In den Tagen Cyprians war diese Entwicklung der Terminologie so ziemlich fertig . . . So ist im Abendland der Name Opfer, bezw. der Schwerpunkt | des Opferbegriffs von den rein geistigen Eucharistiegebeten auf die materiellen Opfergaben übergegangen und zwar um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Diese Wandlung fand auch im Orient Eingang, dessen größter Geist, Origenes, Gott die Erstlinge darbringen läßt . . ."

Natürlich so reinlich durfte sich im Orient ebensowenig wie im Okzident der Wandel vollzogen haben; darum wird noch eine kleine Gegenströmung aus der Didaskalie von unserem Autor konstruiert, die er der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts zuspricht. „Diese kennt ein christliches sacrificium nicht, da Gott ein solches auch im alten Bunde nicht bedurfte" (S. 56)[1]).

[1]) Folgerichtig hätte so die *Didaskalie* auch für das alte Testament keine sacrificia gekannt! Und was soll denn die Stelle heißen, die sich

Auf solche Weise erklärt uns W., wie die Übereinstimmung bezüglich der Eucharistie als eines realen Opfers in die Kirche Christi gekommen — einen Vorgang von so eminenter Bedeutung. Wir werden später Gelegenheit finden, uns zu überzeugen, wie der vermeintliche Gegensatz zwischen *Irenäus* und *Justinus* völlig aus der Luft gegriffen ist; zunächst interessiert uns ein anderes. Wenn es wahr ist, was Wieland hier behauptet, wenn die ganze frühere vorirenäische Kirche in so scharfem Widerspruch mit der von Irenäus aufgebrachten Auffassung stand, daß sie der Eucharistie den Opfercharakter nicht bloß negativ nicht zuerkannte, sondern denselben, *im Prinzip* wenigstens, ausgeschlossen hat (vgl. S. 48 ff) mit der Begründung, daß Gott Opfergaben von Menschenhänden nicht bedürfe und sie verschmähe: dann konnte sich die gegenteilige Überzeugung in der Universalkirche auf die Autorität eines einzelnen Mannes hin nicht so urplötzlich innerhalb weniger Dezennien einbürgern — in einer Kirche, die ihrer innersten Natur und Einrichtung nach konservativ ist und war. Restlos hätte diese ihre frühere Meinung darangegeben, ohne jeglichen Kampf kapituliert und hinübergeschwenkt zur Ansicht eines einzigen Mannes, ohne eine Spur zurückzulassen von dem, was sie vordem dachte und glaubte. Traun! da hätten wir ein Wunder vor uns in der moralischen Ordnung, wie man kein größeres ausdenken kann. Und Irenäus wäre der Thaumaturg, der es zu Wege gebracht: | er hätte so viele, gleich ihm gelehrte Männer, so viele Partikularkirchen, so viele Gläubige, die oft, je weniger sie verstehen, um so hartnäckiger an ihren ererbten Meinungen festhalten, ohne Kampf und ohne Mühe zu einer Meinung bekehrt, die der gewohnten diametral entgegen gewesen. W. mag dies glauben; ob man diesen seinen Wunderglauben vernünftiger Weise wird teilen können?

* * *

in derselben Didaskalie findet: „Versammelt euch bei den Gräbern *und* haltet die Lesung der hl. Schriften *und* bringet Gott ohne Unterlaß *Gebete* dar *und* opfert die königliche *Eucharistie*, welche dem Ebenbilde des königlichen Leibes Christi gemäß ist . . . ein reines Brot vorlegend, welches durch Feuer entstanden ist und durch die Anrufung geheiligt wird"? VI 27 (Ed. *Funk* p. 376).

Aber ist es denn auch wirklich so ausgemacht, daß „*Irenäus* in der Entwicklung des Opferbegriffes einen Schritt vorwärts getan", daß er hierin in *Gegensatz* tritt mit denen, die vor ihm über diese Sache sich ausgesprochen hatten? Die katholischen Theologen wenigstens, und sie nicht allein, waren bis in die letzte Zeit herab ganz anderer Meinung; sie waren der Überzeugung, die Auffassung der hl. Eucharistie als eines realen, objektiven Opfers lasse sich in den Schriften fast aller, auch der ältesten christlichen Schriftsteller nachweisen. Und ihre Beweise schienen nicht gar so schlecht zu sein.

In der Tat: wenn *Justin* die Eucharistie mit dem Mehlopfer in Vergleich setzt, das im alten Bunde die vom Aussatz Geheilten darzubringen hatten[1]), wenn er uns eröffnet, daß statt aller Opfer des mosaischen Gesetzes, die Gott verworfen, nunmehr nach der Prophezie des Malachias ein reines Opfer allüberall in der ganzen Welt von den Christen dargebracht werde, das kein anderes sei, als das Christus in der Eucharistie des Brotes und des Bechers vorgeschrieben habe[2]), —das bei ihm K. 41 auch schlechthin *das Brot* der Eucharistie und *der Kelch* der Eucharistie genannt wird;— wenn wir bei *Klemens* von Rom eigens nach dem Willen Jesu Christi aufgestellte Priester vorfinden, die προςφορὰς καὶ λειτουργίας [τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς c. 44[3])] darzubringen haben, die in diesem ihrem Geschäfte fort und fort mit den Opferpriestern des alten Bundes verglichen werden, so daß wie dort auch nunmehr in der christlichen Kirche bei der Feier der Eucharistie jeder die ihm gebührende Stelle einzunehmen hat —εὐχαριστείτω τῷ θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων μὴ παρεκβαίνων τὸν | ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα[4]),— wenn in der *Didache* vom Brotbrechen als von unserem *Opfer* die Rede ist, in dem sich die Weissagung des Propheten Malachias

[1]) Dial. c. Tr. c. 41.

[2]) A. a. O. c. 117.

[3]) . . . si eos, qui sine querela et juste obtulerunt *munera episcopatus*, reprobemus, heißt es in der alten lat. Übersetzung, die *G. Morin* veröffentlichte.

[4]) Vgl. das oben hierüber Gesagte S. 321 [355] f.

erfülle[1]): so glaubten unsere Theologen mit Fug und Recht sich der Meinung hingeben zu dürfen, daß hier in diesen Stellen von einem wahren, realen und eigentlichen Opfer, sowie von wahren Priestern die Rede sei.

Für den Apostel *Paulus* kommt uns Wieland selbst weit entgegen: zu *1 Kor* 10,18 ff gibt er nämlich folgende Erklärung: „Diese Stelle spricht überhaupt nicht von einer Opferhandlung, sondern von der Opferspeise." — Ganz recht; aber diese Opferspeise auf Seite der Christen, von der der hl. Paulus spricht, ist eben vom „Tisch des Herrn", ist „der Kelch des Herrn", die hl. Eucharistie; da nun jede Opferspeise naturnotwendig ein Opfer d. h. eine Opferhandlung zur Voraussetzung hat, so muß — die katholischen Theologen und mit ihnen das *Trienter Konzil* glaubten mit Recht den Schluß machen zu dürfen — die Herstellung der eucharistischen Opferspeise vom hl. Apostel als wahre Opferhandlung angesehen worden sein.[2])

Naturnotwendig fällt aus dieser Stelle dann auch Licht auf den „Altar" des *Hebräer*briefes (13,10), wenngleich sich der Apostel dort „ganz in den Ideen und Ausdrücken des alten jüdischen Opferkults bewegt".

Man mag über diese Beweise denken, wie man will; daß sie grundlos, ohne jede Berechtigung seien, wird kein Verständiger behaupten; es gab Leute, die nach ihren Grundsätzen und Anschauungen, die sie sonst vertraten, durchaus nicht für dieselben eingenommen sein konnten und doch ihnen ihre Berechtigung nicht versagten; so bebemerkt *J. E. Grabe* zu Iren. IV (17; al.) 33: „Certum

---

[1]) C. 14: . . . ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ἡμῶν· αὕτη [ἡ θυσία ἡμῶν] γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου· ἐν παντὶ τόπῳ κτλ.

[2]) Wenn W. meint: „Das tertium comparationis ist (für den Apostel an der Stelle) die *Gemeinschaft* mit dem Herrn, bezw. mit den Dämonen", so mag das richtig sein; aber diese Gemeinschaft wird wesentlich als vom Genuß des Opferfleisches herbeigeführt betrachtet; von der Teilnahme an heidnischen Opfern möchte der Apostel ja die Christen von Corinth fernehalten. Ob es des weiteren „dem Apostel darauf ankommt, den Unterschied des Kreuzopfers und des heidnischen Opfers zu besprechen", oder nicht (wie Wieland meint S. 24), ist für uns und die Frage, die uns beschäftigt, ohne jeden Belang.

est, | S. Irenaeum aliosque patres, quorum scripta habemus, tam eos, qui viderunt apostolos, quam eos, qui immediate ipsis successerunt, spectasse eucharistiam, velut sacrificium novae legis et obtulisse Deo Patri super altare panem et vinum . . et post consecrationem velut corpus et sanguinem mysticum J. C. . . Ceterum haec doctrina non est doctrina unius ecclesiae vel peculiaris doctoris, sed erat doctrina et praxis Ecclesiae universalis; Ecclesia eam acceperat ab apostolis, apostoli a Christo. Est id, quod S. Irenaeus nos docet, quod S. Ignatius et S. Justinus nos docuerunt ante ipsum, quod Tertullianus et S. Cyprianus nos docuerunt post. Est id, quod clare continetur in ep. S. Clementis ad Cor."[1]).

Man darf gespannt sein, wie W. diese Zeugnisse und die Theologen, die sich auf dieselben stützen, abtun wird; hören wir!

„Zunächst — meint er S. 23 — wird man zugeben müssen, daß eine selbständige Opferhandlung der Christen im Sinne einer objektiven Darbringung in den Schriften des neuen Testaments exegetisch nicht nachzuweisen ist. Angefangen von den Einsetzungsberichten, wo der Herr Brot und Wein als sein erst in der Zukunft hinzugebendes Fleisch und Blut erklärt[2]), bis zu Paulus, der mit aller Schärfe das eine und einmalige Opfer Jesu am Kreuze hervorhebt[3]), der im Eucharistiegenuß nur den Anschluß der Genießenden an den einst Geopferten und die Verkündigung seines Todes erblickt[4]), ist der *damals geltende* Be-

[1]) Opera S. Iren. Ed. Massuet pg. 162 (nach *Hurter,* Comp. theol. III[12] 394).

[2]) Ausdrücklich erklärt der Herr dies sicher nicht; wenn W. es in den Worten ausgesprochen findet, so leugnen es andere; und betonen, daß der Herr von seinem Fleisch und Blut als gegenwärtig spreche. Behauptung gegen Behauptung: wer hat nun Recht? — das wäre erst zu entscheiden.

[3]) Wenn dies der hl. Paulus in der Schärfe getan, wie W. hier es betonnt, dann ist es um die katholische Lehre bezüglich des hl. Meßopfers überhaupt geschehen.

[4]) Woher W. doch dies alles weiß? Für das erstere zitiert er *1 Kor* 10, 16; dort steht zu lesen: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? . . Aber selbst wenn wir zugeben würden, daß hier zunächst vom Tode und dem Opfer am Kreuze die Rede wäre, wo steht hier etwas davon, daß der Eucharistiegenuß nur den Anschluß der Genießenden an den einst Geopferten bedeute, mit Ausschluß ihres Opfercharakters? — Für das zweite wird

griff vom Opfer | in Anwendung auf die Eucharistie der Schrift fremd. Ein anderes Sühnopfer als die Darbringung eines Lebewesens mittels Blutvergießen kannte man nicht; vielmehr hätte die heute ganz klare und korrekte Bezeichnung der Eucharistiefeier als Opfer unter den Judenchristen wie Heidenchristen bedenkliche Begriffsverwirrung zur Folge haben müssen[1]). Man kann sich für die Auffassung der urkirchlichen Eucharistiefeier als einer Opferhandlung nicht auf die Worte des Paulus berufen" *1 Kor* 10, 18. Warum nicht? Dort redet der Apostel ja nur von Opferfleisch — nicht von eigentlichen Opfern! (*MC* S. 24.)

„Ebensowenig kann man für die Eucharistiefeier als Opfertat Hebr. 13, 10 beanspruchen: ‚Wir haben einen Opferaltar, von dem die Zeltdiener nicht essen dürfen.' Der Apostel [— ein allerdings merkwürdiger Grund —] bewegt sich hier ganz in den Ideen und Ausdrücken des altjüdischen Opferkults". Spricht also nicht von einem eigentlichen ‚Altar'?!

Nachdem unser Autor die Worte des Apostels so abgetan hat, machen ihm die Worte der ältesten christlichen Zeugnisse schon gar keine Bedenken mehr. „Die θυσία, von welcher die *Didache* spricht (c. 14, 1 f.), —so fährt er nun großzügig fort— ist gleichfalls nicht eine objektive Darbringung, sondern wiederum ‚Lobopfer' der Gemeinde durch Christus, der im geheiligten Brot und Kelch den Vater verherrlicht. Ähnliches gilt vom ersten *Klemensbrief*. Nachdem dort (c. 36) im vorausgegangenen Kapitel ein gutes Leben und das Lob Gottes als einzige [das Wörtchen ‚einzige' sucht man dort vergebens und von Opfergaben ist im ganzen Kapitel nicht die Rede] Opfergaben bezeichnet worden und jetzt Jesus Christus der Hohepriester unserer προσφοραί genannt wird, so ist über die Bedeutung des letzteren Ausdrucks kein Zweifel mehr übrig. Und wenn Klemens von Bischöfen spricht, welche heilig und ohne Tadel τὰ δῶρα προσήνεγκον, so sind unter diesen δῶρα entweder das tadellose Leben und das Gotteslob dieser Männer selbst, oder aber die eucharistischen Lobpreisungen der Gemeinde zu verstehen, deren Leiter und Vorbeter der Bischof ist."

Man sieht, der Verfasser tut sich im Beweisen leicht, und dürften kühne Behauptungen für Gründe gelten, hätte er wohl nicht so unrecht,

angerufen *1 Kor* 11, 23 f. (quotiescunque manducabitis panem hunc . . . mortem Domini annuntiabitis . .) und merkwürdigerweise *1 Petr* 3, 18: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est; aber wo steht auch hier wieder etwas von dem Wörtchen ‚nur' in Bezug auf die Eucharistie.

[1]) Gegen eine solche Begriffsverwirrung glaubt W. seine eigene Auffassung gesichert. — Man beachte im übrigen, wie der Verfasser es hier mit aller Klarheit ausspricht, daß das christliche Altertum *kein Opfer* kannte.

wenn er seine Beweisführung abschließt mit den Worten: „Es steht sohin fest, daß die Liturgie der Urkirche, herausgewachsen aus der Synagogenliturgie und dem Passahritus, die Eucharistiefeier nicht unter dem Gesichtspunkt einer | materiellen Opferdarbringung, sondern unter dem Gesichtspunkt eines Mahles betrachtet hat."

So wissen wir es nun: die Eucharistie wurde in jenen Tagen *nur* als ein *Mahl* betrachtet! — Gewiß war die Eucharistie ein Mahl, und wurde als solches angesehen; daran zweifeln wir nicht; aber daß sie nichts weiteres gewesen sein soll, nachdem sie doch als unser Opfer, als Opferspeise, als Erfüllung der alttestamentlichen Opfer von Paulus, der Didache, Justin bezeichnet ward, das befremdet. Denn ein bloßes Mahl kann doch nicht recht wohl zugleich ein Opfer genannt werden; in diesem Sinne hat *Réville* nicht ganz Unrecht, wenn er sagt: „L'idée même de l'eucharistie en tant que *repas* religieux spirituel *exclut* complètement l'idée de *sacrifice*. Il n'y a même aucune notion d'oblation."[1])

W. selbst scheint dies zu fühlen und er beeilt sich, ein weiteres Moment in dies Mahl einzuführen, indem er es als solches bezeichnet, „welches freilich durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinn ist" . . . wie, sagt er uns nicht. Aber er hat den rettenden Gedanken, wie er glaubt, gefunden, an den er sich nun anklammert: „Dieses ‚Danksagen', und dazu ein untadeliges Leben ist das einzige Opfer, welches der Herr verlangt; denn er selbst bedarf keiner Gabe."

* * *

Es geschah „nach dem Vorgang des Hebräerbriefes", „daß die Kirche des apostolischen Jahrhunderts als Opfer

[1]) A. a. O. S. 54. — Der Verfasser bringt uns auch nicht den Schein eines Beweises für den *ausschließlichen* Mahlcharakter der Eucharistie, wenigstens nicht an dieser Stelle. Später freilich S. 36 trägt er es nach: „Wohl hat die Zwölfapostellehre die sonntägliche Eucharistieversammlung die θυσία der Christen genannt; allein diese θυσία ist weit verschieden von dem damals landläufigen Opferbegriff. Denn sie besteht in der Verherrlichung Gottes durch das eucharistische Mahl. Die christliche Liturgie bestand also wesentlich in einem Mahl." Beweis ist das allerdings auch keiner.

der Christen nur ‚die Opfergaben der Lippen', das Opfer des Lobes gelten ließ" (S. 106), und darum kann auch von der Eucharistie als einem objektiven Opfer in jener Zeit keine Rede sein. In der Tat: hostiis, oblationibus, votis nullaque demum omnium visibilium creaturarum indiget (Deus), erklärt *Aristides*. „Der Schöpfer des Alls bedarf nicht des Blutes und des Opferduftes, sagt *Athenagoras*; | . . . für ihn ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet hat. Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf?" Ihm pflichtet *Clemens* von Alex. bei: „Wir opfern mit Recht Gott nicht, der nichts bedarf und alles den Menschen gegeben hat; aber wir verherrlichen ihn, der für uns ist geopfert worden, indem wir uns selbst opfern dadurch, daß wir stets bedürfnisloser und leidenschaftsloser werden." So *Minutius Felix*, so *Justinus*, der gleichfalls erklärt, daß Gott einer materiellen Opfergabe von Seite der Menschen nicht bedarf. So „betonen noch im zweiten Jahrhundert die christlichen Apologeten die Geistigkeit des christlichen Opfers unter entschiedener Ablehnung jeder sichtbaren Gabe"; und darum kann für jene Zeit von keinem anderen Opfer der Christen die Rede sein, als dem Lobe Gottes durch die Eucharistie*gebete*.[1]) „Das einzige Opfer *also*, welches die Christen darzubringen gelernt haben, sind die Gebete und Danksagungen, welche sie ‚auch' an ihr Gedächtnismahl knüpfen."

Das Argument schließt von vornherein zu viel, und sicher etwas falsches; es kann also nicht die Bedeutung haben, die ihm W. beimißt. Wenn eben Gott wirklich so gar nichts von Seite der Menschen will, warum will er dann doch noch ihren Lobpreis, ihre Dankgebete? Also *alles*, was Gott von den Menschen dargebracht werden kann, schließt die Begründung noch nicht aus. Und Gott kann eben von seiner Kreatur auch etwas verlangen, dessen er nicht bedarf.

Es ist ferner ein dem *alten Testamente* gar nicht fremder Protest von Seite Gottes, daß er der Opfer nicht bedürfe; die Psalmen und Propheten sind voll davon; eine reiche Auslese hat *Irenäus* (c. h. l. IV c. 17) gesammelt.

[1]) Vgl. hierüber bei W. S. 48 ff.

Folgt daraus aber, daß es im alten Testament keine realen, materiellen Opfer gegeben? Das glaubt W. wohl selbst nicht.

Noch mehr; derselbe Ausdruck, und vielleicht noch schärfer findet sich auch in den öffentlichen christlichen *Liturgien*, wie wir gesehen[1]), findet sich auch bei den *späteren hl. Vätern* fast ohne Ausnahme bis herab in die Zeiten des *hl. Augustin* und wohl auch noch länger.

Schlagen wir nur mehr so auf's Geradewohl auf, was zB. *Basilius* zu V. 11 des 1. Kap. des Propheten Isaias bemerkt: „Was soll mir die Menge eurer Opfer? Die Opfer der Gottlosen sind ein Greuel vor | dem Herrn. Wie könnt ihr hoffen, durch reichlich dargebrachte Opfer ohne würdige Buße Erlösung für eure Seelen zu erlangen? Nicht durch das Blut der Tiere, noch durch auf dem Altare niedergelegte Opfer, sondern durch ein zerknirschtes Herz wird Gott versöhnt, wie die Schrift sagt: ein Opfer für Gott ist ein zerknirschter Geist . . Und zwar wird die Menge verworfen; *ein* Opfer aber verlangt der Herr: ein jeder opfere sich selbst dem Herrn, sich erweisend als ein lebendiges, Gott angenehmes Opfer, durch vernünftige Gottesverehrung Gott das Opfer des Lobes bringend — διὰ τῆς λογικῆς λατρείας θύων τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως. Dadurch aber, daß die Menge der nach dem Gesetz dargebrachten Opfer als eitel verworfen ward, ward *ein* Opfer angenommen, das da am Ende der Zeiten dargebracht ward zur Nachlassung der Sünden; denn das Lamm Gottes nahm hinweg die Sünde der Welt, indem es sich selbst hingab als Gabe und Opfer — μία θυσία προσεδέχθη ἐπ' ἐσχάτων τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας ἀνενεχθεῖσα· ὁ γὰρ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ἦρε τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ἑαυτὸν ἀνενεγκὼν προσφορὰν καὶ θυσίαν“ [1]). Also auch Basilius scheint es nicht anders zu wissen, als daß Gott nicht zu versöhnen sei mit Opfern, die man auf dem Altare niederlegt: *ein* Opfer ist es, wodurch der Mensch von seiner Seite Gott versöhnen kann — wahre Buße und Gottes Lob; und noch *ein* anderes kennt er; aber auch das ist nicht die Eucharistie, sondern das Kreuzopfer, mit dem das Lamm Gottes hinwegnahm die Sünde der Welt: μία γὰρ

[1]) Vgl. zB. oben S. 328 [362 f].

θυσία ὁ Χριστὸς καὶ ἡ κατ' αὐτὸν νέκρωσις τῶν ἁγίων. „Gewiß nicht als ob Gott des Opfers bedürfe, doch stets verlangt er ein Opfer, das ist das wertvolle Opfer einer frommen und gerechten Gesinnung", sagt er an einer anderen Stelle.[1])

Ausdrücklicher als *Basilius* es hier getan, haben auch die früheren Väter es nicht betont, daß Gott von unserer Seite nur ein frommes Leben wohlgefalle, und daß er im übrigen nur ein Opfer mit Wohlgefallen angenommen habe, das *Kreuzes*opfer des neuen Bundes. Hat also auch er nichts von der Eucharistie als realem, wirklichem Opfer gewußt? wer das meint, lese nur an der zuerst zitierten Stelle einige Seiten weiter.

Nicht anders spricht sich *Gregor* der Theologe aus: „Besser ist es —so meint auch er— kleine Gaben Gott darzubringen und | das Herz zu opfern, als ihn unreinen Sinnes mit allen Opfern zu ehren. Nichts eben von allem, was die Erde hervorbringt für die Sterblichen, oder der Himmel, oder das Meer, ist Gottes würdig; *alles* ist sein . . Der *Seele allein* gibt es ein reines Opfer —μούνης δὲ ψυχῆς καθαρὸν θύος— und hierin geht der Arme oft dem Reichen voran."[2])

Ganz ebenso im 2. Kap. der 16. Rede und wieder im 95. der zweiten Rede: θυσίαν αἰνέσεως καὶ πνεῦμα συντετριμμένον μόνον ὁ πάντα δοὺς ἀπαιτεῖ παρ' ἡμῶν θυσίαν. — Wer aber da meinen sollte, durch dieses Opfer des Lobes, welches allein der Herr von uns begehrt, werde ein weiteres Opfer, das der Eucharistie ausgeschlossen, würde sich täuschen; fordert er jenes ja gerade nur zur Vorbereitung zum Dienste im Heiligtum und am Altare, zur Darbringung jenes „äußeren Opfers", das wir in der hl. Messe begehen.

Damit ich aber nicht gar zu weitläufig werde —ähnliche Stellen finden sich ja leicht allenthalben in den Schriften der Väter— hören wir nur noch *Chrysostomus*, der in der 11. Homilie über den Hebräerbrief sich auf folgende Weise auspricht: „Siehe da, in der Höhe haben wir unser Heiligtum,

[1]) *M.* PG. 30, 166 B. — Ebd. 32, 529 C.
[2]) *M.* PG. 37, 1498

droben unseren Priester, droben unser Opfer; Opfer lasset uns also darbringen, wie sie auf jenem Altar können dargebracht werden, nicht mehr Schafe und Stiere, nicht mehr Blut und Fett; alle diese sind abgeschafft und an deren Stelle ist eingeführt ein vernünftiger Kult (ἡ λογικὴ λατρεία). Worin besteht dieser vernünftige Kult? In dem, was durch die Seele dargebracht wird, durch den Geist, was des Körpers nicht bedarf noch der Instrumente noch des Ortes, so da sind Bescheidenheit, Mäßigkeit, Almosen, Milde, Geduld: sieh da die Opfer, wie sie im Altertum vorbedeutet waren! . ."

* * *

Es ist also ein von vornherein verdächtiges Argument, das uns W. für seine These bringt; ein Gegensatz zwischen den ältesten Vätern und den späteren, wie er ihn uns einreden möchte, besteht nicht. Betrachten wir für diesen Zweck nun auch ein wenig genauer, was jene beiden Väter lehren, zwischen welchen nach W. der Übergang sich hauptsächlich vollzogen hätte, *Justin* und *Irenäus*.

Gewiß erklärt *Justin* in der *I. Apologie*, daß Gott einer materiellen Opfergabe von Seite der Menschen nicht bedürfe, und | daß ihm nur die gefallen, die in der Übung der Tugenden sich Gott verähnlichen; aber dasselbe sagt und erklärt auch *Irenäus*; auch er sagt, daß Gott unserer Gaben, und wären es auch die Erstlinge der Geschöpfe, nicht bedürfe; was er von uns begehre, sei Glaube, Gehorsam und Gerechtigkeit. Daß *Irenäus* dies vorbringe, um etwas Ungewöhnliches in seiner Meinung zu entschuldigen, das liest W. in ihn hinein ohne jeglichen Grund; man könnte mit dem gleichen Recht behaupten, *Justin* habe sich gegenüber dem Juden Tryphon rechtfertigen wollen, als er demselben in K. 117 seines Dialoges zugestand, daß „allein die Gebete und Danksagungen, wie sie von Würdigen dargebracht werden, vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer seien."[1])

[1]) Man beachte auch, wie einfach Irenäus sich auf die Apostel beruft als jene, von denen die Kirche ihr Opfer überkommen habe:

Gewiß, *Irenäus* beleuchtet unser eucharistisches Opfer aus den Opfern des alten Bundes und der Propheten[1]); sicherlich nicht, um sich nur der Sprechweise derselben zu bedienen, sondern weil gleichartige Dinge sich in beiden Testamenten finden, wie dies schärfer nicht zum Ausdruck gebracht werden kann, als es von ihm geschehen, wo er sagt: „Oblationes enim et illic, oblationes autem et hic; sacrificia in populo, sacrificia in Ecclesia; sed species immutata est tantum“ (IV 18,2). Ganz so tut *Justin*, der im Mehlopfer, welches für die vom Aussatz Geheilten im alten Bunde vorgeschrieben war, den Typus unseres eucharistischen Opfers sieht und dasselbe vom Propheten Malachias vorhergesagt findet als jenes, mit dem nach Verwerfung der alttestamentlichen die Heidenvölker allerorts Gott verherrlichen werden.[2])

Freilich der objektive und reale, sozusagen greifbare Charakter des eucharistischen Opfers tritt bei *Irenäus* stark heraus: „Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos | inveniri fabricatori Deo in sententia pura . . . primitias earum quae sunt ejus creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert frabricatori offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus.“[3]) „Et Dominus noster . . suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis . . . eum qui ex creatura panis est, accepit et gratias egit dicens: Hoc est corpus meum, et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab

„Novi Testamenti novam docuit *oblationem, quam* ecclesia *ab apostolis accipiens* in universo mundo offert Deo . . .“ Und dies gegen die Häretiker, die seine Worte argwöhnisch beobachteten. Wer mag da noch im Ernste behaupten, er sei sich „des Ungewöhnlichen seiner Auffassung bewußt“? Der nächste Grund aber, warum er hier von der Bedürfnislosigkeit Gottes spricht, ist dem Umstande zu entnehmen, daß er unmittelbar vorher aus ihr die Abschaffung der Opfer des alten Testamentes begründete (K. 1—4); der tiefste Grund aber ist, weil er es mit *Gnostikern* zu tun hatte. [Der letzte Satz ist neu hinzugefügt].

[1]) C. h. l. IV c. 17 f.; 19.

[2]) Dial. c. Tr. c. 41. — Vgl. auch *Iren.* a. a. O. 17, 5.

[3]) C. h. l. IV c. 18, 4.

apostolis accipiens in universo mundo offert Deo.“ [1]) Aber auch *Justin* spricht dies nicht weniger klar aus, schon da, wo er die Eucharistie als Opfer mit dem Mehlopfer der Aussätzigen in Vergleich bringt; der Vergleich fordert notwendig ein materielles Substrat im eucharistischen Opfer, auf das er sich als Vergleichungsmittel (tertium comparationis) stützt. Das Opfer, das bei den Christen an Stelle der jüdischen getreten, ist ihm aber auch direkt das Brot der Eucharistie und der Kelch der Eucharistie.[2])

Lassen wir hier einem unparteiischen Zeugen das Wort, *F. Kattenbusch,* der in seinem Artikel über die Messe in der *Realencyklopädie für protestantische Theologie* über *Justins* Meinung sehr gut berichtet; zugleich die Schwierigkeit behebt, die W. daraus geltend macht, daß der Apologet Tryphon gegenüber zuzugeben scheint, „Gebete und Danksagungen allein“ seien Gott angenehme Opfer (c. 117).

„Wenigstens bei Justin ist schon klar — so *Kattenbusch* — daß er die Stelle (Mal. 1,11 [14]) auf den ἄρτος und das ποτήριον bezieht, Dial 28 f.; 41; 116 f. An der letzteren Stelle meint man nun freilich meist zu erkennen, daß doch sachlich nichts anderes in Betracht komme, als die Abendmahlsgebete. In der Tat konzediert Justin hier dem Tryphon (117), daß nur εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, ‚vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer‘ seien, und fügt hinzu, daß μόνα ταῦτα Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ’ ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους ὃ πέπονθε δι’ αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μέμνηται. Aber man hat dabei zu bedenken, daß Justin ausdrücklich sagt, daß der ἄρτος καὶ οἶνος εὐχαριστηθείς (Apol. I, 65 fin.), kurzweg εὐχαριστία heiße (ib. 66 in.). Nicht nur ‚über‘ dem Brote und Weine oder ‚für beides‘ dankten zu seiner Zeit die Christen, sondern auch ‚mit‘ beidem und zwar so, wie es den Herrn und sein πάθος bedeutete. Apol. I, 66 findet sich ein Zeugnis, daß die Christen wohl schon allgemein gewohnt waren — ἐδιδάχθημεν — ihre εὐχαριστηθεῖσα τροφή, ihr ἄρτος καὶ πόμα, als ‚σὰρξ καὶ αἷμα Ἰησοῦ Χρ.‘ zu denken, und es ist willkürlich, den Opfergedanken da aufhören zu lassen, wo die μεταβολή eintrat. Alles in einem war εὐχαριστία und als solche θυσία. In Dial. 41 redet Iustin direkt von den θυσίαι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας. Das Brot und der Becher ‚des Dankes‘ sind als solche ‚Fleisch und Blut Christi‘. Ebenda deutet Justin die προσφορὰ σεμιδάλεως (Weizen-

[1]) L. c. c. 17, 5.

[2]) Περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ’ ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐχ., προλέγει τότε . . . Dial. c. 41.

mehl), die im A. T. denen, welche vom Aussatz geheilt waren, oblag, als τύπος τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . Ἰησοῦς Χρ. . . παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι . . . καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας . . . ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς. Das Brot ‚des Dankes' wird zur ‚Erinnerung' d. h. als eine Vergegenwärtigung des ‚Leidens' auf Befehl Jesu ‚geopfert'; ‚zugleich' — an sich ist das noch etwas anderes — wird in Worten, in einem Gebete, gedankt."

Soweit Kattenbusch; seine Exegese über die einschlägigen Stellen Justins ist bei weitem nüchterner, aber auch wahrer, als die W.s.

Wenn *Justin* so stark die Gebete als alleinige Opfer betont, so kommt es eben nur darauf an, was er unter Gebet versteht. Mit Recht kann man vor allem betonen, wie wir dies eben auch *Kattenbusch* haben tun sehen, daß das Gebet im Dialog mit Tryphon (c. 41) zunächst als Begleitakt des Opfers erscheint; „unsere Eucharistie ist die Erfüllung des alttestamentichen Mehlopfers; die hat uns der Herr darzubringen befohlen, damit wir *‚zugleich'* Dank sagen." — Aber auch abgesehen davon, gibt es eben nicht bloß Gebete, Lobpreis Gottes und Danksagung, die mit Worten geschehen, sondern auch solche, welche mit mehr reellen Zeichen zum Ausdruck gebracht werden, und solche sind eben und waren immer auch die Opfer; es besteht so gar kein Gegensatz zwischen Opfer und Gebet; und Gebet schließt ein äußerliches und reales Opfer begrifflich nicht aus, ja kann es voraussetzen.

Haben wir aber auch ein Recht, bei *Justin* an so etwas zu denken? Justin sagt: „unser Opfer ist das Brot der Eucharistie und der Becher der Eucharistie" *(Dial.* c. 41), dieses Brot und dieser Wein heißen solche, „in denen Dank gesagt ward" *(Apol.* I c. 65), und schlechthin „Eucharistie" *(ib.* c. 66), lauter Ausdrücke, die uns zeigen, wie richtig Kattenbusch (a. a. O.) sagen | konnte: „Nicht nur ‚über' dem Brote und Weine oder ‚für beides' dankten zur Zeit Justins die Christen, sondern auch ‚mit' beidem."

Wenn also *Justin* dem Tryphon zuzugeben scheint, daß „Gebete und Danksagungen, von den Würdigen vollzogen, *allein* vollkommene und Gott angenehme Opfer seien", so mag das ganz richtig sein; nur wird man sich stets erinnern müssen, daß unter diesen Gebeten auch jenes

reale und durch ein äußeres Zeichen offenbare Gebet mitverstanden werde, welches die Christen zu Gott emporsenden, wenn sie in ihrem wahren Opfer *„auch" mit der Eucharistie* d. h. mit konsekriertem Brot und Wein danksagen.

Wir verstehen andrerseits sehr gut, warum die Väter im allgemeinen und so auch Justin so sehr betonten, daß bei den Christen Opfer*), und selbst das eucharistische Opfer *nur* unter der Rücksicht als Gebet und Gottes Lobpreis dem Herrn dargebracht werde. Bei den Heiden war eben der Glaube weit verbreitet, daß man den Göttern Opfer darbringe zur Stillung eines wahren Bedürfnisses derselben, weil diese förmlich darnach hungerten. Dem gegenüber betonten unsere Apologeten stets mit Recht, daß wir Opfer nicht kännten als *Gaben an die Gottheit,* sondern daß uns nur obliege, Gott zu loben, ihn zu bitten und ihm zu danken, und daß diesem Zwecke selbst das einzige Opfer, das wir kennen, die Eucharistie, dienstbar sei.

Ein wahrer und sachlicher Gegensatz zwischen *Justin* und *Irenäus* besteht also nicht. Er besteht ebensowenig in Bezug auf andere Väter jener Zeit [1]), auch den Alexandriner *Klemens* nicht ausgenommen. Wohl sagt auch er an der von W. zitierten Stelle *Strom.* VII 3: „Wir opfern mit Recht Gott nicht, der nichts bedarf und alles den Menschen gegeben hat: aber wir verherrlichen ihn, der für uns geopfert worden ist, indem wir uns selbst opfern dadurch, daß wir stets bedürfnisloser und leidenschaftsloser werden." „Klemens nennt zwar — wie W. bemerkt S. 49 — ganz allgemein die Selbstverleugnung und den gerechten Wandel das Opfer der Christen, desgleichen die Vereinigung der Völker im

*) In der Zeitschrift f. k. Th. stand hier statt „Opfer" „Gebete"; es war dies ein offenbares Versehen, und wird richtig gestellt in „Opfer". Vgl. oben S. 256.

[1]) Vgl. den Text des *Athenagoras,* den wir oben schon gehört: „Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? *Jedoch* ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und τὴν λογικὴν λατρείαν ihm zu erweisen"; vgl. zu diesem Ausdrucke, was wir oben aus den Liturgien gehört.

Glauben"; | aber hier ist nichts enthalten, was wir nicht auch bei *Irenäus* ausgesprochen fänden. So sagt auch dieser z. B. IV 17,4 in Bezug auf die Juden: „Manifestum est, quia non sacrificia et holocaustomata quaerebat ab eis Deus, sed fidem et obedientiam et justitiam propter illorum salutem."

Aber bald, schon in der folgenden Nummer, bekommen wir bei *Irenäus* zu lesen, wie Christus dennoch seine Jünger ein Opfer gelehrt mit der Begründung: „Offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed gratias agentes dominationi ejus et sanctificantes creaturam; quemadmodum enim Deus non indiget eorum quae a nobis sunt, sic nos egemus offerre aliquid Deo" (IV 18, 6). Und so hören wir auch den *Alexandriner* noch in demselben Zusammenhang erklären: „Wir ehren Gott durch Gebete (vgl. *Justin Dial.* c. 117), und dies ist das beste und heiligste Opfer, welches wir in Gerechtigkeit emporsenden, indem wir mit dem gerechtesten Worte (τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ) ein Ehrengeschenk machen."

W. meint nun freilich zu dieser Stelle (S. 49), daß nicht im Worte, d. h. in Christus selber, seinem Leib und Blut, wir nach der Meinung des Klemens ein Ehrengeschenk machen, sondern daß unser Ehrengeschenk wieder nur unser Gebet als solches sei, „das Gebetswort, welches Leib und Blut des Logos konfiziert". Welch ein Ehrengeschenk für Gott, dieses *Wort,* wenn man es *ohne realen Inhalt* faßt!

Doch hören wir eine andere Stelle aus dem 5. Buche desselben Werkes; sie findet sich dort im 10. Kapitel gegen Ende: „Milch ist für die Kinder; rechte Speise wird beim Apostel erst die Nahrung für die Vollkommenen genannt; und unter Milch verstehen wir den katechetischen Unterricht . . ., wahre Speise aber ist uns die geheime Wissenschaft (ἡ ἐποπτικὴ θεωρία), die da ist *Fleisch und Blut des Logos*, Erkenntnis der göttlichen Macht und Wesenheit. *Sich selbst reicht er, . . .* wenn die Seele sich nährt, wie auch der weisheitsliebende Plato sich ausdrückt: Speise aber und Trank des göttlichen Wortes, das ist die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit. Deshalb sagt auch Plato im 2. Buch vom Staate: *‚Opfern mußt du* nicht ein Schwein, sondern *ein großes und wertvolles Opfer,* und so über Gott deine Nachforschungen anstellen (θυσαμένους οὐ χοῖρον, ἀλλά τι

μέγα καὶ ἄπορον θῦμα, οὕτω χρῆναι ζητεῖν περὶ θεοῦ'; der Apostel aber sagt: *‚unser Osterlamm ist geschlachtet, Christus': in Wahrheit ein wertvolles Opfer,* der für uns sich opfernde (ἁγιαζόμενος) | Sohn Gottes." Also Christus, insofern er sich hier in der Eucharistie immer und immer wieder opfert (ἁγιαζόμενος) und sich uns als Speise und Trank mitteilt, ist ein wahres Opfer.

Freilich meint W. auch hier wieder (S. 50), was man nach der Meinung des Klemens genieße im Fleisch und Blute des Herrn, sei die Frucht des einmal am Kreuze dargebrachten Opfers; und bei diesem Verherrlichungsopfer werde zwar Leib und Blut des Logos genossen, aber nicht geopfert. Die Interpretation aber ist grundlos und läßt sich schwerlich beweisen; im Gegenteil bezieht sich alles auf Fleisch und Blut Jesu, wie es uns in der Gegenwart immer noch gereicht wird, für die sich der Sohn Gottes fort und fort „heiligt".

Wäre das Fragment echt, welches sich bei Migne PG 9, 158 findet, so hätten wir wohl noch ein klareres Zeugnis für unsere Sache; dort wird die Parabel vom verlornen Sohn erläutert und gesagt: „Das gemästete Kalb wird geschlachtet, das Lamm, wie es sonst wohl auch heißt . . . so stark (εὐτραφὴς καὶ ὑπερηυξημένος), daß er sich allen gewährt und ausreicht und, die von ihm genießen, sättigt; Fleisch ist er und Brot, und so reicht er sich uns zum Genusse. Den Söhnen also, die sich nahen, setzt der Vater das Kalb vor, das geopfert und gegessen wird — τοῖς μὲν οὖν προσιοῦσιν υἱοῖς ὁ πατὴρ τὸν μόσχον δίδωσι καὶ θύεται καὶ τρώγεται." Opfern also und Essen gehört zusammen.

* * *

Trotzdem ist es wahr; so klar, wie man es wohl wünschen möchte, drückt sich Klemens nicht aus. Aber auch dies erklärt sich leicht; er achtet die *Arkandisziplin,* redet zu solchen, die ihn verstehen, und will, daß andere ihn überhaupt nicht verstehen. In diesem Sinne erklärt er sich am Ende des 7. Buches der Stromata, wo er sagt: „er habe die Lehren, die zur wahren Gnosis führten, nur hie

und da eingestreut, damit die Uneingeweihten, welche auf dieses Buch stießen, die heiligen Überlieferungen nicht leicht auffinden könnten." Ebenso hat er auch schon gleich von Anfang seines großen Werkes als sein Prinzip aufgestellt: „Einiges übergehe ich absichtlich, eine verständige Auswahl treffend; *denn ich fürchte mich zu schreiben, was ich auch zu sagen mich hütete;* nicht als wenn ich jemandem diese Kenntnis nicht gönnte — das wäre nicht recht — sondern weil ich besorgte, daß die daraufstoßenden durch Mißverstand Schaden leiden möchten, und ich so, wie man im Sprichwort sagt, einem Knaben ein Schwert gegeben hätte; denn was | *geschrieben ist, muß notwendig bekannt werden,* wenn ich es auch nicht bekannt machte", d. h. wenn ich es auch nicht so für die Öffentlichkeit bestimmt hätte.[1])

So sah er sich gedrängt, über das Geheimnis selbst mit mehr Zurückhaltung zu sprechen; nahm lieber in seiner Erklärung Rücksicht auf das Kreuzesopfer, wenn er auf christliche Opfer zu sprechen kam, da dieses allgemein bekannt war und benutzte die Geheimnisse des Glaubens mehr für praktische Anleitungen zu einem christlichen Leben. Unter solchen Umständen ist dann aber auch das, was er trotz alledem noch bietet, klar genug und wir können recht wohl verstehen, was er meint, wenn er sagt: „Aller Dinge Gebrauch immerdar auf Gott hinlenkend, so opfern wir dem Geber aller Dinge die Erstlinge von Speise und Trank und Öl (χρίσματος), indem wir Dank sagen sowohl durch die Hingabe als den Gebrauch als auch durch das Wort (διὰ τῆς δωρεᾶς καὶ τῆς χρήσεως καὶ διὰ λόγου τοῦ δοθέντος αὐτῷ)." [2])

Aus denselben Gründen sprach sich auch *Origenes* nicht gerade allzu deutlich aus gegen Celsus, der da meinte, man müsse den Dämonen, die den Dingen dieser Erde vorstehen, Dank sagen und Erstlingsopfer und Gebete darbringen: „Mag Celsus, der Gott nicht kennt, den Dämonen Dankopfer darbringen (τὰ χαριστήρια δαίμοσιν ἀποδιδότω); wir aber danken (εὐχαριστοῦντες) dem Schöpfer des Alls und essen *die* unter Danksagung und über dem Dargebotenen ge-

[1]) Strom. I 1 *M.* PG. 8, 704; dazu *Döllinger* Die Lehre von der Euch. in den ersten drei Jahrhunderten S. 43.

[2]) Strom. VII 7 *M.* PG. 9, 452.

sprochenem Gebet *geopferten Brote* (τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους), die durch dies Gebet ein heiliger Leib geworden, der auch die ihn Genießenden heiligt. Auch Erstlinge will Celsus den Dämonen geopfert wissen; wir aber bringen diese dem dar, der gesagt hat: ‚Es sprosse die Erde. . . .'"

Viel klarer sind diese Worte des *Origenes* sicher nicht als jene, welche wir aus dem Munde seines Lehrers *Klemens* vernommen; und doch findet in ihnen W. die Wandlung bereits vollzogen, die den Opferbegriff von den rein geistigen Eucharistiegebeten auf die materiellen Opfergaben hinübergeführt (S. 56). Mit Recht; aber dann ist dasselbe auch von Klemens schon zuzugeben; es wäre auch sonderbar, wenn diese beiden Männer, die doch ziemlich einige | Jahre gleichzeitig in einer und derselben Kirche gelehrt haben, die als Schüler und Lehrer zusammenhingen, so grundverschiedener Meinung gewesen wären in einer Sache, die sie, ihrer ganzen Behandlungsweise nach zu schließen, gleichmäßig als bekannt bei dem Volke, zu dem sie sprachen, voraussetzten.

Dieselbe Arkandisziplin spielte aber auch den anderen Vätern jener Zeit mit und hinderte sie, sich offener und deutlicher über unsere Sache auszusprechen. Ganz gewiß gilt dies für *Tertullian,* aus dessen Worten wir sowohl ein sehr hohes Alter, als auch eine ganz allgemeine Verbreitung dieser Disziplin erschließen können.[1])

So wissen wir auch, was wir von der Behauptung unseres Autors zu halten haben: „Hätten die Väter eine Darbringung von Brot und Wein, oder von Leib und Blut des Herrn als Opfer angesehen, so hätten sie in ihren Schriften davon reden müssen, um so mehr, da die Gelegenheit hiezu allenthalben im Text gegeben gewesen

---

[1]) Vgl. *Döllinger* a. a. O. S. 17. f.; *Adhémar d'Alès* la théologie de Tertul. p. 317 ss. — Diesem Umstande ist es zuzuschreiben, wenn wir in den Schriften des Afrikaners „keine scharf ausgeprägte Terminologie erkennen" (W. S. 54), nicht aber dem, daß „er in der Zeit der Entwicklung schrieb", die es nie gegeben. Die Sprechweise ist eben bei ihm dieselbe, wie sie vor ihm und nach ihm in der Kirche gewesen.

wäre."[1]) W. glaubt wohl, die Apologeten hätten vor den Heiden und ihren Kaisern eine förmliche dogmatische Vorlesung über unseren Gegenstand halten sollen und müssen: was hätten die wohl davon verstanden? Justin hat eher schon zu viel davon geredet.

Unser Autor aber läßt die Arkandisziplin schlechterdings aus dem Spiel. Wenn er meint, *Minutius Felix* hätte sich seinem heidnischen Gegner gegenüber auf den eucharistischen Tisch berufen können und im Gegensatz zu den heidnischen Opfern auch für die Christen Altar und Opfer reklamieren dürfen, so mag ja W. dies glauben; ich kann diese Meinung unmöglich teilen.[2]) Wenn er sich hiefür auf *Justin* | beruft, der einige Jahrzehnte früher auch keine Profanation zu fürchten brauchte, als er die Eucharistiefeier beschrieb (S. 110): so ist dies wieder eine von den Sonderbarkeiten, wie wir sie so zahlreich in W.s Studie antreffen. Sonderbar ist es, sich auf einen einzeln dastehenden Fall zu berufen, der auch nicht einmal da Nachahmung gefunden, wo die Verhältnisse mehr gleichartig gelegen waren. Sonderbar ist es auch, die Verschiedenheit der Bedingungen so gänzlich zu übersehen, unter denen beide Männer geschrieben haben; schrieb doch der eine zur öffentlichen Verteidigung der Christen für die höchste weltliche Autorität, während der andere nur ein einfaches Privatgespräch erzählt. Selbst

[1]) S. 27; und wieder S. 51 f.: „Und doch wäre all den genannten Schriftstellern die Erwähnung einer materiellen Opfergabe, falls sie eine solche gekannt hätten, im jeweiligen Zusammenhang unerläßlich gewesen."

[2]) Was hätte *Minutius Felix* wohl auch erreicht, wenn er seinem heidnischen Gegner mitgeteilt hätte: auch wir Christen haben, wie ihr Heiden eure Altäre, unseren *Tisch*, den wir bei unsern Zusammenkünften zurechtstellen, auf dem wir, was wir unser Opfer nennen, darbringen? „Von dem schlichten Tisch, der den Christen vorübergehend als Altar diente und nach der Liturgie wieder beiseite gestellt wurde, unterschieden sich die festgemauerten, schweren heidnischen Altarbauten und Cippen *wesentlich*," gesteht selbst W. S. 24. Da hätte eine Berufung auf einen christlichen Altar vonseite unseres Apologeten doch nur lächerlich in den Augen des Heiden sein können; das Gleiche aber gilt auch von dem einfachen, kaum sichtbaren Opfer gegenüber dem reichen Pomp, mit dem die Heiden ihre Opfer auch äußerlich festlich begingen.

„die einigen Jahrzehnte", welche die beiden Schriften auseinander liegen, könnten gar leicht nicht so belanglos sein, wie dies uns W. glauben lassen möchte; die Praxis konnte sich in dieser Sache leicht verschärft haben, vielleicht sogar unter dem Einfluß des Verhaltens Justins.

Andere jener Väter sprachen oder schrieben wieder für Christen, die über den Gegenstand schon wohl unterrichtet waren; für diese genügten leichte Anspielungen vollauf, wie wir sie allenthalben in den Briefen des hl. *Ignatius* finden. Auf keinen Fall soll man erwarten, daß jene Väter gerade in der Weise über eine Sache hätten sprechen sollen, wie wir es uns jetzt zurechtlegen; und W. hätte nur das vorhandene Material ein wenig tendenzfreier würdigen müssen; dann wäre er wohl nicht zur Meinung gekommen, die Väter hätten mehr über die Eucharistie als Opfer offenbaren müssen, als sie faktisch getan.[1])

* * *

| Wenn W. glaubt, der Verfasser des *Barnabas*briefes[2]) habe unter dem Ausdruck προσφορὰ ἀνθρωποποίητος *jede* Opfergabe der Christen abgelehnt, so dürfte er sich täuschen, es müßte denn sein, er rechnete unser Opfer unter die

---

[1]) Was W. manchmal mit den Worten der Väter für Spiel treibt, dafür sei nur das Beispiel erwähnt, das er uns an *Hippolyt* gibt. S. 51 sagt er uns: „Das Essen des Mahles zur Erinnerung an den Tod Christi und die dasselbe herstellenden und darauf gegründeten Gebete und Danksagungen, das ist das Opfer der Christen, nicht Eucharistiebrot und Eucharistiewein selbst." Und nun beruft er sich auf *Hippolyt*: „Noch Hippolyt erklärt die *Bereitung* des Fleisches und Blutes Christi zum Genuß als das von Malachias geweissagte, tägliche Opfer." — Nichtsdestoweniger hören wir dann später S. 115 von Wieland selber: „Schon Hippolyt spricht in Ausdrücken höchster Ehrfurcht von der μυστικὴ καὶ θεία τράπεζα, auf welcher *Leib und Blut Christi geopfert werden* zur Erinnerung jenes ersten Tisches des geheimnisvollen göttlichen Gastmahles."

[2]) Ταῦτα οὖν (die Opfer des A. T.) κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου I. X., ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν. l. c. 2, 6.

„von Menschenhand gefertigten". Auch hat er kein Recht, *geistige* Opfer als gleichwertig zu setzen mit solchen, die eine *objektive* Gabe *ausschließen.*

In der *Didache* wird die Feier der Eucharistie einfachhin „unser Opfer" genannt; wir müssen also, um einer Begriffsverwirrung vorzubeugen, vor der doch auch W. an einer anderen Stelle Furcht hat (S. 24), dem Worte seine Bedeutung lassen, um so mehr als der Verfasser der Didache sich allsogleich auf die Weissagung des Malachias beruft, wo unser Opfer vorhergesagt sei. „Daß diese θυσία in der Didache, wie W. meint S. 36, weit verschieden sei von dem damals landläufigen Opferbegriff"; daß „er bestehe in der Verherrlichung Gottes durch das eucharistische *Mahl*" — das ist an sich kaum glaublich, wird sicher von W. nicht bewiesen, wenngleich öfters behauptet.[1])

Was endlich den *Hebräer*brief angeht (13,10 ff), so gilt es freilich für unseren Autor als eine *feststehende* Tatsache, als ein Faktum, an dem man nicht rütteln könne: daß „nach *dem Vorgang des Hebräerbriefes* die apostolische Kirche *nur* „die Opfergaben der Lippen", das Opfer des Lobes habe gelten lassen" (S. 106). Diesen „Vorgang" des Hebräerbriefes zu erweisen, gelingt unserem Verfasser aber nur durch ein Kunststückchen, das vor ihm auch andere schon versucht haben, durch die willkürliche Einschiebung des Wörtchens „nur", von dem im Texte selbst nichts zu lesen, das dort sogar direkt ausgeschlossen ist; derselbe Verfasser nämlich, der im V. 15 gesagt hatte: „Durch Jesus laßt uns allzeit | das *Opfer des Lobes* Gott darbringen d. i. Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen" . . . kennt gleich im folgenden Verse auch noch andere Opfer, wo er die Christen ermahnt mit den Worten: „Der Wohltätigkeit und der Gemeinschaft vergesset nicht; denn durch solche *Opfer* (τοιαύταις γὰρ θυσίαις) wird Gott gewonnen." Von ausschließlich und allein zulässigen Opfern kann sonach in V. 15 nicht die Rede sein. Das Wörtchen „nur" hat keine Berechtigung; er aber, der so bereits zwei Arten von Opfern kennt, kennt vielleicht auch noch eine dritte,

[1]) Vgl. hier oben S. 337 [372].

die zu dem θυσιαστήριον, „von dem wir essen“ (V. 10), in näherer Beziehung stände.[1])

* * *

Die Auffassung W.s von einer Entwicklung des Opferbegriffes in dem Sinne, wie er dieselbe zu verteidigen sucht, ist und bleibt eine Chimäre, nicht bloß vom christlichen, sondern auch vom rein wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt aus. Die Christen haben die Eucharistie als ihr wahres und eigentliches Opfer vom ersten Augenblick an begrüßt, da sie dies kostbare Kleinod von ihrem göttlichen Stifter durch die Apostel[2]) eingehändigt erhielten. Hätten sie es nicht —man kann es getrost aussprechen— sie hätten es später nicht mehr tun können; denn das Opfer, die Funktion der öffentlichen Gottesverehrung, zu bestimmen und es hinzuleiten zu seiner ureigentlichen Bestimmung, das ist so sehr die Sache des Religions- und Bundesstifters, wie es die Sakramente und ihre Einsetzung gewesen. So wissen wir denn auch im alten Bunde das Opferwesen bis ins kleinste von Moses, dem treuen Vollstrecker der Absichten und Anordnungen Gottes, eingerichtet und geordnet.

Im nämlichen Augenblicke aber, da die Christen ihr *Opfer* hatten, hatten sie auch ihren *Altar*, keinen fixen vielleicht, keinen, der in sich ein Martyrergrab umschloß, doch einen wahren und rechten Altar; und was die Wertschätzung desselben angeht, kann ich mich nicht zu jener „rein geistigen Auffassung“ erschwingen, vermöge welcher die Christen diesem „materiellen Möbelstück“ *keinerlei* Bedeutung zugemessen hätten, „so wenig als dem Stuhle, worauf der Lehrer saß“, wie sich unser Verfasser S. 47 geschmackvoll ausdrückt.

| Der wissenschaftlichen Bedeutung der Auseinandersetzungen W.s wird auch nicht aufgeholfen durch die feierliche Begrüßung, die ihnen von *A. Harnack* zuteil ge-

---

[1]) Vgl. hiezu *Kattenbusch* Realencyklopädie f. pr. Theol. a. a. O. S. 671; und was zur Stelle oben ausgeführt wurde S. 319 [352] ff.

[2]) *Iren.* IV 17, 5.

worden[1]), dessen Geist sie allerdings nicht undeutlich verraten; manchen mag diese freilich mehr zusagen als eine kirchliche Approbation, die man in der Studie vergeblich sucht.

---

[1]) Theol. Literaturz. 1906 Nr. 23 S. 627: „Eine musterhafte Untersuchung — heißt es dort — die ich mit besonderer Freude zur Anzeige bringe . . . Der Verf. hat seine Untersuchungen nicht mit viel Polemik beschwert . . . Aber [!] im Grunde ist seine ganze Abhandlung eine siegreiche [?] Polemik gegen traditionelle katholische Vorstellungen. Daß der Verfasser katholischen Glaubens ist, tritt nirgendwo hervor, es sei denn in der beiläufigen Prädizierung des Hebräerbriefes als eines paulinischen Schreibens."

Durch „die Methode unbefangener und reiner Beobachtung und Deutung der Tatsachen", die er in W.s Büchlein gefunden haben will, „erquickt", spricht dann Harnack den Wunsch aus: „Möge nur die protestantische kirchenhistorische Forschung hinter der katholischen, die einen so großen Aufschwung in Deutschland genommen hat, nicht zurückbleiben!" Nach allem, was wir soeben gesehen, ist es ein ganz anderer Wunsch, der sich bei der Lektüre dieser Studie geltend macht: Möge die katholische Geschichtsforschung sich doch wohl in acht nehmen vor jener Methode von Geschichtsschreibung, die unter der Phrase „unbefangener Beobachtung" subjektiver Willkür das Wort redet, unter dem Schlager „voraussetzungsloser Forschung" ihre eigenen Träume und Hypothesen an die Stelle des objektiv gegebenen Tatbestands rückt und so der Geschichtswissenschaft jede Würde und Wahrheit nimmt.

Verzeichnis
der zitierten Bibelstellen

		Seite
Gen	3,15	211
	14,18	246 f
Lev	15,15	269
3 Kg	18,23	269
Jer	6,20	202
	7,21	202
	9,24	202
Dan	9,27	33
Os	2,8	269
Mal	1,11	221 f
		265 f
Mt	5.22	222
	22,12 f	244
	26,26 ff	208 ff
Lc	15,22 ff	244
	15,23	243
	22,19 ff	208 ff
Apg	2,42	318 ff
		321 ff
	2,44	322 f
	6,2	314
	9,1 f	323
	21,20 ff	39
	26,11 f	324
Röm	12,1	17
1 Kor	8,1 ff	52
	9,22	39
	10,14	53
1 Kor	10,18 ff	22
		24
		50 ff
		60
		149 f
		212 f
	11,21 ff	315
	11,24 f	208
	11,26	47
2 Kor	8,4	318 f
	9,13	318 ff
Eph	5,2	81
Phil	1,27	322
	2,2	322
1 Thess	2,7	40
Hebr	5,1 ff	161
	5,7	160
	5,11 ff	46
	6,4	45
	8,3 f	161 f
	13,9	37
		42
	13,10 ff	38 ff
		59 f
		212 ff
	13,12 ff	217 ff
	13,15	48
	13,16	318 ff

Personen- und Sachregister

Die Zahlen bezeichnen die Seiten; griechische Buchstaben sind in der alphabetischen Reihenfolge nach ihrer Transkription berücksichtigt: θ zB. als th, χ als ch, ω als o etc.

Abendmahl [des Herrn] 159
Achelis H 58. 333
Acta Justini 330
Acta Thomae 333
Agape 157 f
Ähnlichkeit [im jüd. u. christl. Kult] 311 ff
Albert Gr 141. 142 f
Alexander Alensis 140 f
Almosen 85
Altar 19 ff. 72. 160. 165. 214. 229. 327. 331 ff; bei Ignatius von Ant. 26 ff [nähere Angaben s. Inhalt S. IX]; bei Paulus 39 ff [näheres Inhalt S. X]; seine Beziehung zum Opfer 213; Bez. zur Opferspeise 55 ff; Bez. zum Priester 160 ff. 165
Anselm hl 50
Ανθρωποποιητος 268
Apokryphen 330. 333
Apologeten 199. 201. 235 ff. 301
Απορος 245
Apostel 334
Aprioristik 79. 91
Αρχιερευς 231 f
Aristides 200. 236. 239. 287. 294. 302
Arkandisziplin 64. 248 ff. 277
Arnobius 61. 62. 302. 330
Assemani J A 186
Athenagoras 200. 236 ff. 284. 287. 294. 297. 302. 328
Atzberger [Scheeben-] 51
Autorität des Tridentinums 106 ff
Augustin hl 71 ff. 99. 136. 186. 215 f. 293. 302

Bardenhewer O 63 f
Barnabasbrief 329
Basilius hl 223. 289 f. 297
Baur 306
Becanus 120. 124. 165
Bellarmin Card 74. 80. 85. 117. 123. 124. 126. 143. 150. 164 f. 167. 204. 211 ff. 269. 282
Beßmer J 104. 157. 159
Beza Th 120
Bickell G 44. 47. 50. 165. 186. 188. 213. 220. 311. 314

Biel G 143
Billot L 51
Billuart K R 152
Binterim A J 65. 331
Bischof 226 f. 229 f. 334
Bonaventura hl 141
Brenz J 117 f
Brotbrechen 223
Bucer M 127

Cabrol F 311
Cajetanus Card 50. 125
Calvin 19. 85. 112 f. 116 f. 120. 123 f. 136 f. 167 f. 172
Canus M 87. 124
Cassander G 119
Chaine M 230
Character sacerdotalis 156
Chemnitz M 41. 85 ff. 114 ff. 116. 120 123 f. 136 f. 150. 164. 204 f
Chor, χορος 33. 34 f
Chrysostomus hl 50. 293. 297
Cicero 65
Civiltà cattolica 306 ff
Coena christiana 158 f
Confessio Augustana 116 f. 137
„ *Wirtemberg* 119
Cremer H 315
Cusa Card 143
Cyprian hl 190 f. 331 ff

Dallaeus J 61. 63
Danksagung 85. 223. 224 f — mit Brot und Kelch 263 f. — reale 253
Darbringung 69. 74 ff. 79 ff. 91 ff. 97 f. 102. 105. 128. 132 ff. 138 ff. 145. 151. 154 f. 177 u. s. f.
Δε 218 f
Decretum Lamentabili 96
Definition Lehr- 133
Deharbe J 98
Diakon 227. 230. 334
Didache 12. 59. 186. 199. 220 ff. 230. 234. 242. 260. 274. 295. 301. 318 ff. 329
Διδαχη 322
Didaskalie 191 ff. 333 f
Dogma 92; neues Dogma 78 f
Δωρα 227. 231; [της επισκοπης] 230 f
Drews P 314
Drouven R H 152. 186 f. 213
Duchesne L 187
Duns Scotus J 142

Entwicklung im Dogma 106. 156 ff 182
Enzyklika Pascendi 96. 167 ff. 195
Estius W 50
Eucharistie, ευχαριστια 223. 227. 230. 274. 327; s. Meßopfer

Fabrica 62
Fiktion 224. 300
Fonck L 230
Franzelin Card 133
Funk F X 230. 306 f

Galilei G 309
Gebet 85. 89
Gerson J 143
Geschmack 59
Gesenius-Buhl 269
Gihr N 51
Glaube 323
Gonet J 152
Gotti V L 152. 164
Gregor Naz hl 291 ff. 297
Gutberlet C 50. 201. 213

Handlung heilige 87
Häretiker 154 f
Harnack A 9 f. 95. 230
Hauskirchen 327
Heiner F 156 f
Heinrich-Gutberlet 50. 51. 165. 213
Herbrand J 122. 137

Hesychius 50
Hippolyt hl 33
Huppertz A 9. 11. 206. 221. 275. 303. 307. 328
Hurter H 63. 64

Ἱερουργια, ἱερουργειν 86
Ignatius Ant hl 26 ff. 37. 153. 199. 233 f. 274. 295. 301; — über die einzelnen Briefe des Hl. s. Inhalt S. IX
Inkarnation 88
Innocenz III 103
Irenäus hl 70. 171. 173. 187. 190 f. 193. 196. 211. 273. 279 f. 299 f. 336

Janssen J 116. 119
Justin hl 63. 84. 87. 99. 153 f. 165. 187. 197. 200. 211. 250. 251 ff. 278. 279 f. 284. 288. 291 ff. 294 f. 297 f. 301 f. 329 f.

Katechismus 74. 98
Katechismus Römischer [von Trient] 130. 149. 163
Katholik 7. 9. 14. 217. 221 f. 240. 265. 276. 282
Kattenbusch F 110. 135. 274
Kelch 209
Klemens Alex 197. 200. 239 ff. 279 f. 284. 287 f. 291. 294 f. 298. 302
Klemens Rom hl 21. 22. 60. 153 f. 199. 226 ff. 234. 268. 301
Kleutgen J 15. 108. 155
Klopp Onno 116. 119
κοινωνια 319 f
κοινωνειν 319 f
Konsekration 181. 205
Konsekrationswort 242
Konzil Lateran IV 103
„ *von Niza̋a* 165
„ *von Trient* 50 f. 60. 83. 104. 105 ff. 151 ff. 162. 168. 181. 193. 212. 215. 283
Kreuz 55 ff. — ein Altar 48. 56
Kreuzesopfer 14. 46 f. 50. 88. 90 f. 99. 100
Kreuzestod 209
Kultäußerungen 310 ff

Lahousse G 51
Lainez J 128
Leclercq H 65. 311
Λειτουργια 227
Le Nourry N 61. 63 f
Le Plat J 118. 120. 127. 128
Liebesmahl [Agape] 157 f. 315 f
Literaturzeitung theol. 8
Liturgie 185 f. 230 f. 238. 287. 326. 331 ff. — Apostolische Urlit. 188. 323 ff. — klementinische 186. — des Klemens von Rom 231 f. — des hl. Markus 188. 238. — des hl. Basilius 289
Liturgische Handlung [liturgica actio] 156 f. 166. 223. 233
Λογος = ratio 237
Loisy A 104. 159
Luther M 85. 110 ff. 117. 120. 124. 126 f. 137. 145. 204. 282

Magisterium ordinarium 153
Mahl eucharistisches 157 ff. 213. 223 f. 259 ff
Mamachi Th M 65
Mangenot E 53. 55
Märchen 83. 96. 189
Märchenerzähler 95. 96
Mehlopfer 266 f
Melanchthon Ph 116. 120. 127. 137
Meßopfer 75. 78. 83. 103 ff. 141. 142. 145. 196. — in der Schrift 207 ff. — bei den Vätern 220 ff [näheres s. Inhalt S. XIII f]; — in den Verhandlungen des Tridentinums 105 ff. 146 ff; — bei den nachtridentinischen Theologen 151 ff; — im Sinne der

Reformatoren 85 ff. 110 ff; — im Sinne Wielands 79 ff. 90. 161. 177 ff [einheitlicher Begriff bei ihm 90 ff. 176 f. 183]
Entwicklung im Begriffe 65. 160. 166. 167 ff. 177 ff. 189 ff. Ein wesentliches Element 168 f. 181. Die Messe als Versöhnungsopfer 109 ff. 119 ff; als Mahl 259 ff; ihre Beziehung zum Kreuzesopfer 46. 83. 213. 215 [nach Wieland 14. 83 f. 100. 214 f]
Methode 306 ff. 308
Minutius Felix 61. 63 f. 200. 251. 287. 294. 302. 329 f
Modernist 95. 96. 174. 195

Ναος 32
Natalis Alex. 86. 117

Oblation 69. 74 ff. 79 ff. 91 ff. 97 f. 102. 105. 128. 132 ff. 138 ff. 145. 153 ff. 177. 181. 185 ff u. s. f.
Ökumenius 50
Opfer 67 ff. 87 ff. 183 ff. 254 f; liturgisches 217 f. 221 f; geistiges 201. 237 f; moralisches 217 f; persönliches 287. 289 f; symbolisches 79. 81 f. 99. 176; typisches 80
Opfer bei Ignatius Ant. 35 f. 301; nähere Angaben bezüglich der einzelnen Väter s. Inhalt unter II. Teil 3. Abschn. S. XIII f
Seine Beziehung zum Priester 161 ff
Opferbegriff 67 ff. 97. 102. 254; zur Zeit des Tridentinums 138 ff; des Tridentinums selbst 132 ff. Falsche Begriffe: Opferanschauung der Heiden 203. 236 f. 240; der Reformatoren 85 ff; Wielands 4. 24 f. 78 ff. 97 ff. 102. 176. 180. 205. 235. — Unterscheidung des Begriffs 70 ff. 115 ff. 136 f. 180 [symbolischer 99]; Begriffsverwirrung 75 ff
Opferdefinition 69. 77. 102; mutmaßliche Wielands 100 f
Opferfleisch 51 f
Opfergabe 162. 165. 180. 213
Opferkult 52 f
Opfermahl 213
Opferspeise 55 ff
Opfertisch 53 ff. 213
Origenes 30. 61. 64. 247 f. 333. 335
Oswald J H 51

Papias 232 f
Partizip praes. 210
Passahritual 311
Paulus Apostel 37. 161. 199. 212 f. 324 ff
Pesch Ch 51. 209 ff
Petrus Lomb. 139 f
Philo 65
Pistis Sophia 333
Platelius J 152
Plato 245
Plinius 33
Pohle J 51
Ποιειν 262. 267 ff
Polykarp hl 29
Predigt 322 f
Πρεσβυτεροι 230. 232
Priester 72. 124. 159 ff. 230. 334; seine Beziehung zum Opfer 161 ff
Priesteramt 150. 160
Priestercharakter 156 f
Primasius 50
Probst F 65. 188
Professio Tridentina 130. 149
Προσφερειν 230. 231 f. 234
Προσφορα 226 f. 231 f. 234

Rauschen G 8. 11. 26. 30. 186 190. 314
Rekognitionen klement 330 f
Reformatoren 85 ff. 110 ff. 136 ff
Reghius U 127

Renz F 115 ff. 119. 128 f. 144. 303
Revue theol 7. 12. 59. 328
Rom 32

Sacrificare 86. 87
Sacrificium 99
Sakramente 81. 87
Salmanticenses 152. 163
Saulus 323 ff
Schanz P 51. 69. 139. 226 f. 276. 278
Scheeben M J 50
Scheeben-Atzberger 50. 51.
Schell H 51. 211
Schmid A 7 f
Schürer E 311 f
Sedulius 50
Semeria J 314
Seneca 65
Serapion [sacramentar] 186
Silvius F 151 f
de Soto D 144
Specht Th 51. 71
Σπονδη, σπονδισθηναι 33 f
Stentrup F 50. 99
Stephanus H 34. 245. 268. 315. 322
Stimmen aus M.-Laach 104
Struckmann 7. 153. 271
Suarez F 121. 122. 152
Syllabus [neuer] 156 ff. 195
Symbol 79. 81
Symbolik im Opfer 99
Synagoge 311. 323 ff; als christlicher Kultort 326 f
Synagogenliturgie 310 f

Tanner A 120. 152
Tapper R 128
Tempel 32. 329 f; von Jerusalem 325 f. 329 f
Tendenz 59
Tertullian 191. 237. 244. 250. 277 ff. 302. 316
Thalhofer V 44. 45 f. 56. 76. 214
Theiner A 127. 129
Theophylakt 50
Thiersch H 126
Thomas von Aqu hl 50. 71. 139
Θυμιαμα 265
Θυσια 220 ff. 234
Θυσιαστηριον 19 ff; bei Ignatius 26 ff. 234; beim Apostel Paulus 38 ff
Τραπεζα 50. 53 ff. 314 ff
Tun heiliges 86 f. 99. 136. 180 f. 215

von Valencia Gregor 117. 121. 122. 129. 161. 165
Vasquez G 121
Verherrlichung Gottes [personifizierte] 88 f
Versammlungsort altchristl 323 ff. 329 ff
de Vio Th 125
Vulgata 210 f

Waldenser 103 f
Werke der Frömmigkeit 86
Wieland passim
Wirceburgenses 69. 152. 164
Witwen 29. 333 f
Wortkult 237
Wunder 193. 300. 304
Wundertäter 193 ff

Zeitschrift bibl. 76. 197
Zeitschrift f. kath. Theologie 10
Zwingli 112. 113 f. 123. 145

A. M. D. G.

236.34
D 738

23318

DORSCH, EMIL
AUTHOR

Opfercharakter der Eucharistie
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - CBPL	

23318